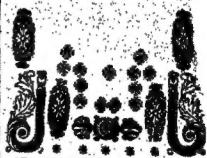


هذه حاشية من حواشي الاشارات
موسومة ومعروفة بالمحاجات
مع حاشيتها ميرزا جان
على جبين الرحمة
والفقران



بسم الله الرحمن الرحيم

(قال المحاكات بل يكفي في إثباته
أما مجرد ملاحظة تصوراته أو النظر
السابق) أقول لا يذهب على
من تباع فصول الكتاب أن كثيرا
في الأحكام المصدرة بالثبوت يستلزم
من النظر في الفصل السابق على
طريق الفكر والاكتساب وأن كان
بعضها مما يكون استنباطها من الفصل
السابق لأعلى سبيل الاكتساب
فالفرق بين البعض الأول وبين
المصدر بلفظ الإشارة أما بسهولة
الاكتساب فيها وعدمها في الإشارة
وأما بان مقدماته حصلت في الفصل
السابق عليه بخلاف الإشارة ثم
المصدر بالثبوت كما جاز إثباته وبثباته
تصوراته كما هو المشهور فقد يكون
بالتمثيل المزيل للخطأ عن نفس الحكم



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد القديم والصلوة على رسوله الكريم لقد آتينا على قسم
المطلق من شرح الشرح موافق حقه من التعرير متقنين لأبيه في سبط
التفرير أخرى بنا الآن أن نفيض من شرح الطبيعيات مستعينين بالله
مقبض الكبريات أنه ولي الحبرات قوله (هذه إشارات) أنك قد عرفت
فيماسبق أن الإشارة حكم يحتاج إثباته إلى دليل وبرهان والتمثيل حكم
لا يحتاج إثباته إلى دليل بل يكفي في إثباته أما مجرد ملاحظة تصوراته
أو النظر السابق والأصل مقدمة كلية تصلح أن تكون كبرى لصغرى
سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة إلى الضعف مثلا إذا كانت
إنسان حيوان وكان معنا مقدمة سهلة الجواب وهي قولنا زيد إنسان
فحصل من انضمام المقدمتين إنسان حيوان وهو الفرع فيكون نسبة
الأصول إلى الفروع عينية الكلى إلى الجزئيات ونسبة الجمل إلى التفاصيل
نسبة الكل إلى الأجزاء ولما كان دأبهم إتيان الأصول وإثباتها بالبرهان
حتى يستخرج منها الفروع اخص الإشارات بالأصول ولما كان التفاصيل
كل الأصول للجمل والجمل كأفروع فعدا اتفاق الأصول تكون الجمل معلومة بإحدى

التمثيل، على ما صرح به بعض المحققين وإيضاحه يكون بذكر المقدمات التمهيدية كما قالوا في الجزئيات
الخطية البديهية وبعد ما علت حقيقة الحال فلا يخفى عليك توجيهه فقال (قال المحاكات
آ) أقول الفرع مضايغ للأصل فيلزم أخذ المضايغ في تعريف المضايغ الآخر وهو

مخبراً لأن المفاهيم كالمعاني في العقل والعرف واختراجه مقدمة على العرف في الشكل والماهية **قوله** (وأنواعه وصيته) فيه ثلثة اوجه
 خبر المعنى المضايقات للاصل كالمطلوب ولو بدل المقدمة بالقضية لكان احسن لان كون الشيء مقدمة لما يحصل بعد حجة
 جزءا للصفة والمراد بالصغرى **﴿ ٣ ﴾** والكبرى ما يكون جزءا للدليل وما يكون جزءا للشيء لثبوتها

الاصول والقوانين المنطقية
 التي تكون جزئية لها كاصولها
 بديهية كقولهم كل موجبتين
 كليتين من الشكل الاول يتبع موجبة
 كلية فان جميع جزئيات هذا الاصل
 تكون بديهية مستقاة عن القوانين
 المنطقية ولهذا كان العلوم المتسقة
 المتظمة كالهندسة والحساب التي يكون
 راسها واقعة على الهيئة الجزئية
 البديهية الانتاج لا تحتاج الى القواعد
 الكلية المستنبطة هي منها زيادة
 احتياج لكن قد يفسد عليها بهذا
 الاصل للاصولية والقضية الكلية
 التي ليست لها جزئية حتى تحتاج
 الى استنباطها منها اصلا بطريق
 التنبه لاسيما قانونا بالقياس الى الجزئيات
 البدئية ثم افاد بعض المحققين
 توجيه تقييد الصغرى بكونها
 سهلة الحصول بان هذا التقييد
 لتخصيص وانما لاخراج كون القضية
 الكلية اصلا وقانونا بالقياس الى
 قضية جزئية مستنبطة منها
 ومن صغرى لا يكون سهل الحصول
 فانها لانسى اصلا وقانونا بالنسبة
 اليها وانما يظهر لمن تتبع مواد
 الاستمات ان المساعدة هي المقدمة
 الكلية التي يسهل تعرف احوال
 الجزئيات منها فلا يقال كون التي
 والاثبات لا يحتاجان ولا يرتفعان قاعدة
 بالنسبة الى كون زوايا الثالث مساوية

فيه فخص التبيهات بالجل **قوله** (وانواعه وصيته) فيه ثلثة اوجه
 الاول انه كان بعض معاصرين من المشايخ الكبار اتهم منه وضع هذا الكتاب
 وقد كان الشيخ بوصيه قل تأليفه مرارا ان هذا العلم من اعز الاشياء يجب
 ان يضمن به ويحفظ الا عن اهله ومستعديه فلا آن ذكر تلك الوصية وقال
 انواعه وصيته الثاني ان كل مؤلف فلا بد ان يتصور ترتيب كتابه
 على الاجمال فحيث كان تلك الوصية المتأخرة في ذهنه نزل ههنا ذكرها
 بمنزلة الامادة الثالث ان قوله اعيد يكون بمعنى الاستقبال اى ساعد
 وصيته وهي ان يضمن بهذا الكتاب وحيث لا حاجة الى عذر **قوله**
 (ان هذين النوعين من الحكمة النظرية) لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضمن
 بفن الحكمة ولا شك ان الضنة خصلة غير محموده اراد الشارح ان يعذر
 عن ذلك وحاصل اعتذاره ان مباحث فن الحكمة لانها يتعارض فيها
 الوهم والعقل يحتاج دركها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجوده
 قريبة فمن لم يرتق ذلك فرض قوانين الحكمة عليه لا يجدي له الا زيادة
 غرابة فلا بد ان يضمن عليه لانه حيث لا يكون ايقاع شيء في غير موقفه وعلى
 هذا يكون الضنة محموده فان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة
 بالمحسوسات والعقل يدرك للكليات فكيف يقع التعارض بينهما لما يقع
 ان لو كان بينهما مدرك مشترك قلت ان مدرك الجزئيات والكليات هو النفس
 الا انها تدرك الجزئيات بالآلة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن القها بالاحس
 والوهم ومدركاتها اكثر فكثيرا ما تحكم على العقول المجردة باحكام
 المحسوسات فلا جرم يقع في الغلط فالعارضه بين الوهم والعقل هي التجاذب
 النفس الى استعمال آلة الوهم دون العقل وبالعكس **قوله** (والناظر
 فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل) والعقل قولتان نفس تدرك بها المجردات
 والذهن قوة النفس مهيأة نحو الاكتساب والفكر حركة لا نفس الى المبادئ
 لتزجج منها الى المطالب والنظر هو تحديد العقل نحو العقول
 وانما خص التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه وبين
 المدرك مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يمكنه تعقل المجردات وخص
 الذهن بالتجريد لانه لو لم يكن للذهن تجريد حتى يميز مبادئ المطالب وغير مبادئها
 لم يكن معدا لنحو الاكتساب والفكر بالتصفيه لان الحركة لو كانت مشوبة
 بالشوائب لا تثبت عما هي اليه والنظر بالنسبة قبيح لان الحدوث اذا كان

لثابتين انتهى واقول كلام المحاكم لا يخلو عن اشارة على ما ذكره هذا المحقق حيث قال مثلاً اذا قرر ان كل
 انسان حيوان وكان مضاعفاً سهل الحصول آه والمناقشة ان اصل الحيوان على زيادة يحتاج الى استنباط اصلا
 لانه بديهي صرف بالواقع له ويرد على هذا التوجيه انه يلزم خروج بعض مسائل اللطيف عن ان يكون قانونا

مع العلم بانهم قد افترضوا في ذلك المبدأ على كل من كان له العقل والوجدان ان يكون له وجودا حقيقيا وكونه لا يتحقق مثلا فعلا وكون المركب سميا من كماله من الجنس والعقل متى يكون حقيقيا ما يتصور بل متصورا فان قلنا لعل هذا المبدأ لا يمتنع ان

على سبيل التدقيق كان اقرب ان يقال ان الله في ذاته بغير في الوجود
ظاهر قوله (والجوهر يطلق على الموجود لا في الموضوع) المصدر
يؤمن غير مشتق كالضرب و مشتق من الاغنية الجملدة كما هجر من الخبر
والجوهر من الجوهر ولا بد ان يكون معناه مستقلا على معنى ذلك الجسم
الجملدة فلهذا بين معنى الجوهر ومعناه انكلا وهو ان يقال معنى الصيغة
اما ان يتبر في مفهوم الجوهر اولاد ان لم يعنى فيوز ان يكون ما خروفا
من الجوهر بمعنى ان يكون لاق موضوع وان اعتبر لا يجوز ان يكون ما خروفا
من الجوهر بمعنى الحقيقة لان لا جسم له ان لا يكون - فابق قصير
- فابق والجواب انه لا شك ان معنى الجوهر صيغة الشيء جوهر لكن
الجوهر ان اشذ بمعنى ان يكون لاق موضوع لا يكون ان يكون - فذا الجوهر على انه
- حقيقة في معناه معنى الصيغة والزم صيغة الشيء جوهر ايدها لم يكن
وهو على اولاد انه يجوز كانه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام
لار هذا النمط ليس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه
مركب من المادة والصورة واعوز الله في علمه ان يكون معصودا فيه غير
مبلغ واما ان اشذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يتجاوز اما ان يكون الجوهر
على الحقيقة معنى الصيغة وهو غير جاز لان صيغة الشيء - حقيقة بعدما
لم يكن محال اولى المجاز فهو تحق في حقيقة الجسم من المادة والصورة
وبين ذلك فهذا صحيح ومناسب لما هو معصود من وضع هذا النمط اعنى
تحقق الجسم الذي هو موضوع الطبعي فوجب الحمل عليه ومن هذا
يعلم تعريف ما قبل من ان الوجه في هذا المقام ان الجسم الذي يثبت التكم
وهو الطويل الرقيق العميق في الحقيقة عرض عند المصنف والجسم
الجوهري مرقبه فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر قوله (واعلم
ان هذا النمط يشتمل على مباحث) الشيخ يتكلم في هذا النمط اولاف ان الجسم
ليس بمركب من الاجزاء التي لا يتجزى ثم في انه مركب من المادة والصورة
ثم يشرع في بيان احوالهما وفي انشاء بيانها يثبت تناسل الابعاد
والمبحث عن الاجزاء التي لا تجزى وعن تناسل الابعاد طبعي وعن اثبات
المادة والصورة و احوالهما آلهي قد خلط ما بحث الطبعي بالمباحث الالهية
واقطع ذلك لان العلم الاول حين شرع في التعاليم بدأ بالطبعي من ان قاعدة
التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبعي على تعاقب المحسوسات التي هي

الى جزوات مستقلة عن صفات
بهذا الجوهري كما في قولهم الكل
مثلا جنس الحقيقة والمفرد على
كثير من مختلفين في الحقائق في جواب
ما هو فصل الجنس لان ما ذكرنا
من التسمية والتعريفات وفي الماهيات
الحقيقية دون الاعتبارات اذ كل
ما اغير داخلها كان ذاتيا لها
لما جنسها اوفصلا وكل ما اغير
لما جنسها منها كان عرضيا على ما هو
المشهور بينهم قلت هذا القائل ذهب
الى ان المراد بالقول على كثيرين
في تعريفات الكليات الحقيقة
ما يكون مقولا عليها بحسب نفس
الامر حتى لا يلزم كون الانسان
جنسا فليان الى النفس والجوار
وايضوا اكتفى في القول على كثيرين على
ما هو مجرد فرض العقل داخل العرض
العام في الجنس والخاصة في الفصل
في الماهيات الحقيقية لان العقل تشبه
فيها بين الجنس والعرض العام
وكذا بين الخاصة والفصل فيوز
حل الاول على كثيرين مختلفين
في جواب ما هو وحمل الثاني على
كثيرين في جواب اي شيء هو
في جوهره والقول بان اطلاق القانون
على مثل هذه القاعدة لعله على سبيل
التعليق والتوسع مما لا وقع له والجواب
ان صدق الجنس على مفهوم الكل
شلا ليس بمجرد فرض العقل بل

يجب نفس الامر فلو حل المقول على كثيرين في تعريف الجنس مثلا على ما هو مقول بحسب
نفس الامر كان مفهوم الكل داخل فيه ولم يلزم محذور قليلا بل ورد على ما ذكره من المثال انه سهوان القاعدة
بالنسبة الى نفي القاعدة اي الفرع لا بد ان يكون محمولها عين محمول ذي القاعدة وكذا لا بد ان يكون موضوعها

منه من سوره ونى من سوره الطه فى كون النى والاشد لا يندفع والاشد لا يندفع الى كونه من سوره الطه
منه من سوره ونى من سوره الطه فى كون النى والاشد لا يندفع والاشد لا يندفع الى كونه من سوره الطه
منه من سوره ونى من سوره الطه فى كون النى والاشد لا يندفع والاشد لا يندفع الى كونه من سوره الطه

واظهر بالقياس الى استفاد تاسب
التيهات الفصل او يقال لما كان
العلوم الاجالية اظهر واسهل
وتقص بالقياس الى التفصيلية
والتفصيلية اخفى واكثر واكمل
بالقياس اليها وكان اشبه
بالفكرات كما ان الاجالية اشبه
بالديهيات تاسب التيهات الفصل
هذا واما ما ذكره صاحب الحاشيات
فبدر عليه ان هذا مما يصح لو كان
الاحكام المصدر بالاشارة مفصلات
الاحكامات المصدر بالثبوت وهذه
مجملات لها ولا يخفى على المتبحر انه
ليس كذلك واصل مراده لما كان
الجل مستفاد من التفصيل
كان الفروع مستفاد من الاصول
تاسب التيهات والجل وتوجه عليه
انه حيث لا شك انه كاستفاد الجل
من التفصيل كذلك يستفاد التفصيل
من الجل في كثير من المواد فيشذل لوجه
لاختصاص الجل بالثبوت بل لو قال
وتبنيات على تفصيل لكان مثل
هذا ويمكن ان يقال مقصوده بيان
وجه اختصاص التيهات بالجل
لا بالاصول لوجه اختيار الجل على
التفصيل فتأمل فيه ونقل المحقق
الشرىف قدس سره وجه
آخر وهو انه لما كان معظم الفرض
من الاصول فروعها ومن الجل
تفاصيلها ولما كان التفريع

اقرب اليها جرى الشيخ على وتيرة تعليمه فقدم الطبيعى في البحث ولما كان
موضوع الطبيعى هو الجسم الطبيعى فلابد من تحقيق ماهيته المؤلفة
من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتها وبيان احوالها فانه
لو قال في ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة وسببى بيانها
في علم آخر يكون ذلك دغدغة للسلم في اول الامر وذلك غير لائق بالعلم
المكمل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذى
لا يجرى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما يتعمل اليه المقاصد فان المقصود
اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفي الجزء الذى لا يجرى
واما تناسي الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة
لتوقف بيان التزام بينهما عليه على ما سيجى * فلهذا اورد في ابتداء الكلام
ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم في العلم الطبيعى متدرج من مبادئ
المحسوسات الى المحسوسات لما بين في صناعة البرهان من انه لا يبدل
الى معرفة امور ذوات المبادئ الابعاد الوقوف على مبادئها والمحسوسات
على الاطلاق مبادئ من جهة وقوعها في التغير يادى في المبادئ فلابد اربعة
المادة والصورة والفاعل والغاية والزايد فيها العدم ولست اعني به العدم
الطلق بل عدم شئ * عان شانه ذلك الشئ وتفصيل ذلك مذكور
في المقالة الاولى من طبعات الشفاء الثاني ان موضوع الطبيعى هو الجسم
لا مطلقا بل من حيث انه واقع في التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك
ليس ان موضوعه الجسم من حيث هو متحرك ويمكن بالفعل والام لا يمكن البحث
عن الحركة والسكون من الطبيعى بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعى
من حيث انه يستند للحركة والسكون وهذا كما يقال ان موضوع الطب
يبدن الانسان من حيث يصح وعرض ليس المراد الا انه من حيث يستند للصحة
والمرض والام لا يمكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حقيقة
استعداد الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لاحقية الحركة والسكون
الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعى ومائل
للفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم
واجزائه لا يكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب به احراض
ذاتية ومالم يعلم وجوده استعمال ان يطلب له ثبوت شئ * ولان مسائل

محوها الى نظر زايد ونجسم كسب جديد بخلاف التفصيل كما تقرر في اول الكتاب تاسب الاشارات
الاصول والتبنيات الجل انتهى اقول لا يذهب على الناظر فيه ان مقصود القائل بيان مناسبة الاشارات للاصول
بالتبنيات للجل باعتبار الفرض المقصود منهما وما ذكره بطل عليه فاندفع ما اورد عليه بعض المحققين من ان هذا

اليسيرة اذ لا شك انه بعد تفصيل
 الاصل كان استخراج الفروع
 اسهل مما اذا لم يحصل (قال المحاكات
 لما كان التفصيل كالاصول) او يد
 عليه التحقيق الشريفة قدس سره
 قوله فيه بحث يعرف من قول الشيخ
 في صدر الكتاب سهل عليك
 تفريعها وتفصيلها دلالة على انه
 التفصيل مستفادة من الجمل كالفروع
 من الاصول واجاب عنه بعض
 المحققين بان ما ذكره في المحاكات
 لا ينافي ما فهم من كلام الشيخ
 لان الجمل مأخوذة من التفصيل ابتداء
 ثم التفصيل تستفاد منها دوما
 واستحضارا كما ان من اراد ضبط
 اجوز يستفهمها اولاً ثم يضبطها
 مجملات لا يحتاج في التفصيل في ثاني
 الحال الى استقصاء جديد اقول المتبادر
 من تفصيل الجمل تحليلها الى الاجزاء
 وتفصيلها واحداً منها منفردة بمقارنة
 خصوصاً اذا جمل قرن او عدل بالترقيم
 المراد منه تفصيل الفرع واستخراج
 حدودها لادواما ولله قدس سره
 حيث قال مستفادة من الجمل كالفروع
 من الاصول اوى الى ذلك والاوفيه
 بين قال المحاكات فيه ثلثة اوجه اقول
 ويمكن ان يقال فيه وجه آخر وهو
 انه لما ذكر في اول كتابه ما يدل على
 ان تحصيله سهل بالنسبة الى من اخذ
 القطانة يسره وكذا ذكره انه

الوجه يتضح من حيث انه لا يمتنع ان يكون تفصيل اسهل من التفرع
 مناسبتاً للاجزاء الفروع والاصول والتمهيد فتفصيل الاصل والفرع على هذا الوجه من غير
 حيل في بعضها وتحصيلها ان يكون تفصيل اسهل من التفرع

العلم اثبات الاعراض الذاتية واتسبات الاعراض الذاتية يتوقف
 على ثبوت الموضوع واجراءه فلو كان ثبوت الموضوع واجراءه مستقلاً
 من المسائل يتوقف الشيء على نفسه وهو محال ولان العلم الطبيعي
 لا يبحث فيه الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة
 ليست كذلك فان قلت هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مسائل
 العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما جازي الباب
 ان معرفة حقيقة الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة واما على
 سائر احوالهما فلا فنقول العلم بحقيقة الجسم على الوجه الامم الاكل
 كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصور وتصديقاً كذلك يتوقف
 على معرفة المتسابقات التي بينهما وذلك ظاهر واما انها مسائل
 للالهى فلانها احوال لا تحتاج الى المادة في الوجود فان البحث هناك
 اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتخصصهما ولكل ذلك
 غنى عن المادة الرابع ان نقي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل
 الطبيعي اما نقي الجزء فلا ن عدم التركيب من الاجزاء التي لا تجزى
 من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها عارضة
 للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عند هم متصل
 واحد لا ينقسم الا الى اجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا تجزى
 فيكون هذا بحثاً عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي
 الابعاد فلان الابعاد المشابهة اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك
 ظاهر لا قال غاية ما في هذا البيان ان التجزئة والتشامى من عوارض
 الجسم لكن لا يكتفى هذا بل يجب مع ذلك ان بين انه عارض له من جهة
 الحركة والسكون لا نأقول المراد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة
 الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة ههنا كل خروج
 من القوة الى الفعل في مادة فيجس الطبيعي اتها هو في احوال تعرض
 للاجسام الطبيعية من جهة اشتغالها على المادة بوضع ذلك استقراراً
 المباحث الطبيعية بحثاً محققاً والبحث عن تركيب الجسم من اجزاء لا تجزى
 او تجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولاتناهية
 في الانقسام والصغر والاخر بحث عن تناهيه ولاتناهية في العظام والتناهي
 والاتساع هي اثناء يعرضان للجسم من جهة السادة اما التناهية فظاهرة

يستبصر بها من يسمره ولا يفتخ بالاصرح منها من تعسر عليه فهم منه ان من لم يأخذ
 القطانة يسه ومن تعسر عليه هذه لم يكن اهلاً لها فينبغي ان يرضى بها ويحفظ عند ثم صرح ثانياً بما علم التزاماً
 فكان اعادة وقد ذكر بعض المحققين وجهين آخرين احدهما ان المراد بقوله اعيد وصيبي وكرر التماسى هو اني

سائر ما وصفنا من النسخ يكون هذا الكلام من النسخ ذات الراس في كتابه غير أنه في نسخة واحدة من النسخ
سائر ما وصفنا من النسخ (٧) فيكون هذا أحد الوصود المذكورة في آخر الكتاب

عاشي . وأما الإلهية فلا نه نعلم النهاية مطلقا بل قدم النهاية
نظاما شأنه أن يكون متاهيا فان قلت لو كان كذلك لكان هذا الطب
ونحوه من اجزاء الطبيعى لا من جريانه لانها باحثة عن احوال
لا يرض الجسم الطبيعى ثم كذلك الا ان الطبيعى لا ينظر الا
الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض اوجهه
الشكل اوعيه ذلك بخلاف الطب وعلم الهيئة وغيرهما فانها تنظر
الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهى يبحث عن احوال لا تتوقف الا على
جهة الوجود لا على ان يصير موضوعا لطبيعا او رياضيا او خلقيا وهذه
العلوم الجزئية تبحث عن احوال تتوقف على تلك الموجودات الخاصة
قولها (الجسم يقال بالاعتراك على الطبيعى) الجسم قول بلاشرك
على امرين احدهما الجسم الطبيعى وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه
بعضا كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر مقاطعه على زوايا قوائمه
العرض وبعد ثالث مقاطعه لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يفرض
ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليست يجب ان تكون موجودة فيه كما فى الكرة
والاسطوانة وان وجدت فيه كما فى المربع فليكن الجسمية بحسب تلك
الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه
ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار
تلك الابعاد للمعينة المفروضة فيه بالنقل فربما تتولد وتبدل وتبقى الجسمية
الطبيعية بينهما انما الجسمية وصورتهما هي الاتصال الصحيح لفرض
ابعاد مطلقة لا تبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة و اراد عبارة الامكان
لان مناسط الجسمية ليست فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام
عن الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجردا مكان الفرض وان لم
يفرض فيه اصلا فقولها يفرض فيه الابعاد الثلاثة ان اراد به ابعادا ثلاثة
مطلقة فالتعريف باللام مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اخذ التعريف
لكونهما من العرضيات للفارقة ولهذا اتحد هذه اللفظة فى كتاب الشفاوان
استعملها فى مواضع عديدة الامثلة اذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر
كالجس يشتمل سائر الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة
كافضل يخرج باقى الجواهر وقيل قيد الثلاثة احتراز عن السطح فانه يمكن

المعارضة بخصوصها والافقد يستعمل النفس الحس المشترك في مدركات العقل كما يحكم على
المقولات بان لها حيزا وجهتها الى غير ذلك (قال المحاميات والازم صيرورة الشيء جوهرها بعد ما لم يكن
وهو اقول يمكن منع استصحابه والسند ما ذكره بعضهم من ان الصور العقلية للجواهر كانت كيف في الصل

ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاد ثلثة يا تفصل بل معنى هذا الرسم الجسم انه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارته ولا شك ان معنى الرسم لا يكون حداثا بل الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة اعم من ان يكون جسما طيعيا او جسما تعليليا فيكون بينهما وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون الماهية المركبة منهما اعتبارية لاحقيقة فلو كان هذا التعريف حداثا يلزم ان يكون ماهية الجسم الطبيعي اعتبارية وانه محال واي ذي قدم في علم برغم ان الحقيقة المتحققة اتحادية تفصل تحصل بحسب ابعاد مفروضة بل انقوم لما قولوا البحث عن حقيقة الجسم ارادوا ان يميزوا ويخرجوا عن الغرض فنبهوا على علامة خاصة به شاملة لافراد كما حققه بعض من نقلنا كلامه واما الشارح فقد تصدى للبيان ثلثة على الترتيل وقرر جوابه عن الاول انه انما بطل جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لاني موضوع والموجود لاني موضوع صادق على واجب الوجود فلو كان كذلك كان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه محال وهذا فاسد لان الموجود لاني موضوع ليس ماهية الجوهر بل لازمه ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية المزموم وعن الثاني ان الفصل يجب ان يكون محمولا بالمواطنة على الماهية المحدودة والقابلية ليست محمولة على الجوهر بالمواطنة فهي لا يكون فصلا بل الفصل هو العاقل للابعد وهو شئ ما من شأنه قبول ابعاد وفيه نظر اما الجواب الاول فلان الاما لم يخصص بطلان الجنسية في ذلك لوجه بل بينه بوجوه اخر منها انه لو كان الجوهر جنسا لكل الانواع لتي تحته مشاركة فيه ومقارنة بفصول فذلك الفصول ان كانت اعراضا لم تقوم الجوهر بالعرض واركانت جواهر اندرجت تحت الجوهر فيحتاج الى فصول اخر ويلزم التسلسل وجوابه اننا لم احتياج الفصول الى فصول آخر وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليه صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع بل صدق العرض اعلم عليهم على ما قرر في صناعة المنطق ومنها اننا اذا قلنا الجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون ماهيته على لذلك الاستغناء للماهية التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا

اولا لم يرها شئ هذا كلامه وهو صريح في ان لوازم الماهية مستندة الى الماهية ومتأخرة عن وجودها المطابق لتحقيق الصبورة والجعل بين الماهية وبينها (قال المحاكات الان صبورة الشئ حقيقة بعدما لم يكن محال) ذكر المحقق الشريف قدس سره انه توهم بعضهم ان ذلك ليس محالا فان الحقيقة هي الماهية الموجودة فهي قبل وجودها لا تكون حقيقة ثم تصير حقيقة واشبه عليه ان الحقيقة الواقعة في تفسير لفظ الجوهر تقول المعدوم والموجود تتسارله ايها واقول مراده ان الجوهر بهذا المعنى يتناول الموجود الخارجي والمعدوم الخارجي والحقيقة ان اخذت بالمعنى الاخص كانت معنى الماهية الموجودة في الخارج ثم تتناول المعدوم الخارجي وحمل الموجود الواقع في تعريف الحقيقة على الموجود المطابق فافاد لذكر الشيخ في الشفاء ان الموجودات لما كان لها مفهومات وحقايق كان لها حدود بحسب الاسم بحسب الحقيقة واما المعدومات فلما لم يكن لها الا المفهومات لم يكن لها حدود الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة حتى ان ما موضع في اول التعاليم من حدود الاشياء التي يبرهن على وجودها في اثبات العلم

تدعي حدود بحسب شرح ٢٠ الاسم لم يثبت وجودها ويبرهن عليه صارت تلك الحدود بينهما حدودا بحسب الذات والحقيقة اقول لا يخفى على الناظر انها صريحة في ان المراد من الوجود الأخو في مفهوم فقط الحقيقة هو لموجود الخارجي فاندفع ما اورد بعض المحققين حيث قال تتناول الحقيقة الواقعة في تفسير

الجوهر للعدم متنوع كتناول الجوهر وهل كلام القائل الافي كيف والعدم المطلق لذات له والمراد بالجوهر ههنا هو ما يقال في تفسير الفصل انه كل ما يقال في جواب اي شيء هو في جوهره اي ذاته وكأله اراد ان الحقيقة تناول المعلوم الخارجى تناول الجوهر هو مقصود المعترض من ان الحقيقة ١٠ هي الماهية الوجودية مطلقا

فلا رد ما اوردته عليه انتهى وذلك لما عرفت ان الوجود للأخوذ في مفهوم لفظ الحقيقة هو الوجود الخارجى للمطلق ثم وسم ان المراد هو الوجود المطلق فنقول صيرورة الشيء موجودا مطلقا محال على رأى هذا المحقق لانه صرح بان جعل الشيء بمعنى يقتضى ان يكون للمجسول تحقق قبل وجوده تحقق المجسول البس ويمكن ان يقال جعل الشيء موجودا مطلقا آخر بالذات من جعل الشيء اى اجل المتناقض نفس الشيء وهذا القدم يمكن تقدم المجسول على المجسول اليه لان عملية ذات المجسول يكون متقدما حيث على المجسول اليه والى يمكن تحققها ووجودها متقدما عليه وهذا بناء على ما اختاره من انه من ان عملية الذات متقدم على الوجود طرد يمكن ان يقال ايضا ان صيرورة الشيء موجودا مطلقا بان كان محالا على رأى هذا المحقق لكن المنصير اليه فيما نحن فيه ليس هو الموحود المطلق بل الماهية الواجبة بالوجود المطلق فالأزيم تقدم الوجود المطلق على هذا المركب ولا يجوز فيه بل هو ضرورى هذا ثم ذكر قس سره بعدة وايضا المقصود ان صيرورة الشيء حقيقة من الحقائق نعم ما يمكن كصيرورة الشيء مثلا انما هو محال لان

الجوهر بالاول والثاني لم يكن جنسا لكونهما عدميين وخارجين عن الماهية وكذلك اذا فسرنا الثالث لاحتمال ان يكون المشتركات في هذه العبارة متخافة في الماهية مع ارادتي مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان الماهية التي يقال عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة وانما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة فظهر واما اذا كانت مركبة فلا بد بساطتها ان لم يكن جوهر مركب الجوهر من العرض واركانات جوهر لم يكن الجوهر جزء لها ليساطتها وجوابه انه لا يلزم من عدم حصة الجوهر لاجزاء الماهيات ان لا يكون جنسا لها وهو واضح واما الجواب الثاني ففيه امور الاول ان القابل للابعد لو كان فصلا لكان مدته اعنى قابلية الابدان جزءا للجسم وليس كذلك بل هي عرض كاذرة الامام وبعبارة اخرى اقابل للابعد ما حوذا من قول الابداد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو الأخوذ من الذات وهذا كما لكاتب الأخوذ من الكثرة ولذا احسب الأخوذ من الضمت لا يقال ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان القابل فصل اعنى الذات التي من شأنها قبول الابداد كما يقال ان الناطق فصل مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مدته وهو الجوهر الذى من شأنه الاطى لا ما نفون اولاه اعترافا بانه بل للابداد ليس بفصل وهو المطلوب وثانيا ان الذات التي من شأنها قبول الابداد وهو ذات الجسم او هيولاه وانما ما كان فهو ليس بفصله قطعا اما لذات فلان الفصل ليس هو بل حزنه واما الهيولى فلانها ليست محمولة على الجسم انش ان اراد بقوله ان الله بل للابداد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جنة لان مفهومه ما خرج عن القابلية المتأخرة من ذات الجسم وان اراده ان ما صدق عليه فصل فاصدق عليه ان كان ذات الجسم هو نفس المحدود او افراجه هي ليست بفصل الثالث قوله اي شيء من شأنه قبول الابداد لثلاثة الفصل هناك اما مفهوم الشيء وليس كذلك لانه من الامور العامة او من شأنه قبول الابداد اثنتان وليس كذلك لان قبول الابداد عرض فلا يكون مداه فصل قوله (ثم نقاد ان الجسم يكون اما مؤلفا) لبيان ان هذا التعلق في تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة الجسم اى مركبة من الجواهر الفردة او من المدة والصورة فلا يدهاك مركب من الجواهر العارضة وهو في هذا الاصل ان يجرى رتبنا الخواص

تصفي الى مفهوم له طرأ عليه صيرورة ما ليس بمفهوم له محال لانه لا يخصص له لعل امره في بالمرض انتهى ويرى ان رتبنا الجواهر اشياء من الجواهر كارتبنا مفهومه لانه لا يخصص له لعل امره في بالمرض الحقيقة فلما اراد صاحب المحل ان صيرورة الشيء اسما (محال كالحروف والصفات) وما اشار اليه

الحق المذكور بأنه يتم به أصل المذهب وهو أن الجوهر ليس مشتقاً من الذات والحقيقة فإذا ذكره على هذا
 التجربة لا بد من كونه مشتقاً من الجوهر بمعنى مفهوم لفظ حقيقة، فأقول هذا أقول وعلى هذا يمكن أن يقال على صاحب
 المحاكات في دعوى امتناع صيرورة ﴿ ١١ ﴾ الشيء حقيقة بالمعنى المراد أي صيرورة الشيء فرداً لمفهوم

انقطاع الحقيقة والماهية أن كون الإنسان
 مثلاً ماهية من الماهيات أمر عرضي
 له وجميع الرضيات مجعولة بعمل
 الجاعل فصحة ما صار ذاتاً وماهية
 على أن الهبة والحقيقة من الماهيات
 الثابتة وكانت مشتقة عن الشيء
 في الوجود الخارجي فإذا كان الشيء
 الموجود في الخارج صار موجوداً
 في اندس وأوصف بكونه ماهية
 وذاتاً فيه صدق أنه صار حقيقة
 وماهية فأقول (فإن المحاكات أو على
 الجزاء وهو تحقق حقيقة الجسم)
 أقول لا ينبغي أن التوجه الذي
 ذكره لكلام منقول عن الإمام بمبدأ
 عن اللفظ ويحتاج إلى كتاب لا ينبغي
 على المسطر (فإن المحاكات ومن هذا
 يعلم تزييف ما قيل أن الوجود في هذا
 المذهب) قال المحقق الشريف قدس
 سره لا جسم العلوي وقد أوردته
 الكلمة في تعريف الجسم أجوهرى
 من أي من ذلك بحسب زعم المصلي
 أو يمكن أن يعرض أنه عرض أراد
 إثبات حوجه وفيه من هذا التعريف
 قد ذكره الشيخ وغيره من الحكماء
 على أنه رسم للجسم الطليعي من
 ابن أبيهم دعوى الرصية بمجرد
 ذلك التعريف أقول صكر هذا
 المذهب ذكر الحكماء أيضاً في
 إجماع المذهب وكذا كونه رسماً لا
 رسماً ما هو ﴿ ١٢ ﴾ أن يكون محجوراً

بأمر من أحد هاتين بوضوح ما يقع فيه البحث ينظر إلى الإيضاح والآخر
 ينظر إلى الأقوال الواقعة في البحث ولما كان لفظ الجسم مشتركاً بين الطبيعى
 والعلمي والنزاع لواقع بحسب التركيب من الأجزاء والمادة والصورة ليس
 في الجسم العلوي بل في الطبيعى قدم ذلك البحث ثم لما كان الجسم متواطئاً
 على الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعاً في المركب بل في المفرد
 حرره بذلك فزال الإبهام الذي في صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى
 انتهى بسبب الاشتراك المعنى والتواطؤ ثم شرع في تحرير الأقوال حتى
 يفضى وطره من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط وفي حصر المذهب
 في الأربعة كلام لأن ههنا ستة أقسام إذا لم يكن في اجزائها فضل
 أو القدر فأما يمكن له اجزاء بالعمل أصلاً فاما أن يكون الاجزاء بالقوة
 متأخرة أو غير متأخرة فالأول مذهب محمد الشهير في الثاني مذهب
 الحكماء وإن كان فيه اجزاء بالانفصال فاما أن يكون تلك الاجزاء متمصة
 الانقسام أو متمكة الانقسام فالأول متممة الانقسام فلا يتخلوا ما أن يكون
 متمصية وهو مذهب النكاليين أو لا يكون متمصية وهو مذهب النكاليين
 وإن كانت الاجزاء متمكة الانقسام لا بد وأما أن يكون لك الاجزاء
 اجساماً صغراً وهو مذهب ذيقرطيس أو لا يكون اجساماً صغراً وهو
 مذهب بعضهم فإن من الناس من يقول بتركيب الجسم من السطوح
 وتركها من الخطوط بالفضل فالخسر في هذه المذهب الأربعة فاسد
 لأن لا يكون الانقسامات المتمكة حاصلة بالعمل فيه على قسمين ﴿ ١٣ ﴾
 إما أن يكون كل واحد من الانقسامات المتمكة حاصلاً بنفسه ولا يكون
 بعضها حاصلاً بالفعل ويكون بعضها حاصلاً بالفعل ويسمى الجسم
 من هذا المقام بالقسامين وترك الجسم من السطوح متمكة
 ابتداءً بالجواهر الفردة فلهذه طائفتان طائفة وهم الاشاعة لقانون
 بان المركب من الجوهرين جسم وصانعة أخرى برون أن المركب من الجوهر
 مفرد لا يكون جسماً إلا إذا كان طويلاً لا عرضياً أيضاً عميقاً فتركب الجواهر
 على سمت فيكون خطاً ثم بترك الخطوط تكون سطوحاً بترك السطوح
 يكون جسم فلهذا ليس قولاً سادساً إذ لا يقول أحد بان الجسم يتألف
 من السطوح والخطوط وهي مقادير وأعرض وذلك طائر وأما مذهب
 ذيقرطيس فليس في الجسم المأزود والكلام في أحد المذهبين لا بد

مواظاة وحقيقة أمر من ذلك من مواظاة على الجوهر مواظاة الأساء بل هذا يكفي لإيهام المذهب غير مذهب هذا المذهب
 لأنه الجسم العلوي وسأورد الحكماء واشتكر في تعريف الجوهر من أي من تلك التعريفات ما كان له من القوة
 الثابتة وهو شكل كل شيء ما هو صيرورة (فإن المحاكات هو على السجاية أقدم ما في المسطر ﴿ ١٤ ﴾ أطال الله بصره

وأحوالهما من تمة آيات وجود الجسم ومن قيل المبادئ انصد بقبية (قال المحاكات ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث تحركه ويسكن بالثقل آ) اقول يمكن ان يقول المراد بالتحرك والسكون في جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما واذا كان ضد تانيا ﴿ ١٢ ﴾ ثبت للموضوع هو خصوصية

المحركة وخصوصية السكون. فلم يلزم
كون العرض داخلا في الموضوع
على تقدير كون القيد داخلا ولا كون
الجل غير مفيد اذا اخذنا قيد خارجا
عنه (قال المحاكمات اما انها
مصادرات فيه فان اثبت موضوع
العلم له) اقول ذكر ثلثة اوجه لكون
مباحث المادة والصورة مصادرات
في العلم الطبيعي والاوان اشمل
من اثبت مرجعها في انهم في غير
الطبيعي واثبت انهم منه ما من جهة
شبهه لبحث التلازم والتمنص
دون التوطين هذا ويرد على الاول
ان العلم ليس بـ العلم بوجود اشئ
متقدم على العلم بـ ثبوت الاحوال له
فان قلت هي ثبوت اشئ للشيء فرع
ثبوت اثبت له فكذا ثبت ان
الشيء فرع لاثبات الشيء في نفسه
قلنا ما المقدمه الاولى فمفهومه لا الاشكال
الامر في حيل الوجود المطابق وكذا
الصفات السابقة على الوجود
كالايمان والرحيم والحق على
ما ذكره بعض المتأخرين ان ثبوت
الذي ليس لا ينفك عن ثبوت شيء
في نفسه واما وجه الثاني ووجه
السؤال على وجه الثاني ووجه
الثالث انه اذا كان ثبوت الشيء
الشيء في مقابل ثبوت الشيء واما
انه كان ان الذي قاله صاحب
عنايه في نفسه هو وادسا وكما

أنا يا سيّدي - تأ - ربحنا
من هذا القلب ورم نودعنا شي
ولا نفعه أيضاً ثم اعول لا - انا

محل النزاع بالجسم البسيط اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطابع
كافصله الامام في المحصل والمباحث المشرفة امكن مذهبه فيه مذهبها
خاصا ووردا - وان عليه فلا بد ان قال جند لا شك ان الجسم البسيط
قابل للانقسام فلا يتخلوا ما ان يكون جميع الانقسامات حاصلات فيه بالفضل
اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلات بالذات وما ان يكون بعضها
حاصلات بالفضل وبعضها بالذات وهو مذهب ذيفراطيس واعلم
ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لثلاثة امات غير متبهة ليس
انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتبهة من اذنه او ان اذهل الى المراد انه
من شأنه وفيه انه ان ينقسم دائرا لا يتغير شئ من احدى اقسامه
وهذا كما يقول الحكماء ان لرى قد في قاد على مقدرات غير
متبهة - مع انهم اصابوا وجود الامور عبر المسايه سيوا - ومن
له لان قدره تعالى لا يتغير او لا يكثر قد اصابه وبهذه من فائدة
البرى تعالى لا يشاء حال فائدة لجم لانقسام الى الاحزاء فخوله
(ومن ليس من اهل) لان كان مذهب السبح ان الجسم ينقسم
الى انقسامات لا تنامي غير حاصله من وكان هذا المذهب متبادلا
لمذهب في كلا العالمين فيكون هذا المذهب عند الشيخ احسن ما هذا بدأ
باطاله وتقر مذهبهم ان الجسم ينقسم الى احزاء لا اتصال بينها
في الحقيقة وانما هو متصل في الحس واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء متصلة
لا ينقسم باسم الاتساق واضعهم بخلاف قول الحكماء فاقبح فقولون
ان الجسم متصل في نفسه كما هو مذهب الحس ينقسم الى الاجزاء انما يابور
القيمة وانه ما وادب الاول ان اهل عبارة من احد ادراخ غرض
فهذا اهل امارة - بل شيخ وهو بطل لانه لما تمت هذا اذنه
راضعا وانه ما تمت اذنه اي نفسه واما من قبل اصحابه وهذا ايضا
باطل لان هذا المذهب عندهم مخزوم والجزم بان اهل وهو انه
ان من ضيق على ما ياتي بقدر وجوز - وهذا وقدر ذلك
في المطلق الثاني وهو لا - انه لا دور الا الى الجسم من
من ادراك تجري مذهبهم هو ان يكون في الجسم وضع
محصل لها المذهب في هذا المذهب فاحدا في المذهب
مذهبهم في هذا المذهب في هذا المذهب في هذا المذهب

بسمه والاحوال و التوفيق
والجبر و تدبيره
والله اعلم

الطلق والخاصي وبتدريج ان يقيد الاحوال المشتركة بقيد مخصوصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء
ثلا يكون من الاعراض العامة القريبة انتهى وذلك كتنقيص الوجود الذي يحمل على الواجب بما ينقص
الواجب ولا يخفى ان هذا الكلام منه قد مر سره يهدم ﴿ ١٤ ﴾ ما اجاب به عن السؤال

المذكور اذ بعد التخصيص يخص
الوجود بالموضوع الذي يبحث
عن اعراضه الذاتية في العالم المعروض
واركان في نفسه محل نظر اذ التخصيص
في الوجود ان كان يكونه وجود
الواجب مثلا لم يكن مفيدا وان كان
يكونه مداه للمكات لم يكن الدليل
المذكور لاثبات لواجب مفيد الله
(قال المصنف في احوال الاحتجاج
الى الملة آء) قبل كلامهم في تقسيم
الحكمة الى اقسامها يدل على ان
هذا التقسيم على ملاحظة حال
الموضوع انه معتق الى المادة في
الوجود والتعلق وانما فقط او غير
معتق اليها اصلا ولا يلاحظ فيها
حال المحمول انه مما اعتق الى المادة
ام لا بل الوجه ان يقال ان بحث عن
عن الهويولى والصورة بحث عن
ا- و لا يعتق نفس تلك الامور الى
المادة لان المادة لا ينظر الى نفسها
وكذا الصورة لا ينظر الى الهوىلى
في اعتق وهو ظاهر ودق الوجود
لان الامر بالنسب واقول مرادهم
يكون الموضوع محلا باعتق اياه قد
هو الموضوع من حيث هو
موضوع لا ذاته ويحيى ما يزيد
يسا والوجه الذي ذكره مرادهم
بان ما بحث الهويولى والصورة
يمكن ارجاعهما الى ما بحث انفس
الطبيعي وهو ما ينظر الى ائاد

مقدمات من حفظنا وضع وبنوا الكلام عليها واستخرجوا منها ما ناقض
ذلك الوضع كما فصله الشيخ ههنا وقد اشار في الحكم الثالث الى وجوه
القسمه وظاهر قوله وهي ثلثة بل على ان اسباب القسمه منحصره
في الائمة الا انه جعل فيما سيجي اختلاف عرضين سببا آخر فبين كلاميه
منها وافية دخول قد في قوله وقد ينقسم الاول بالكسر ان قسمه الاشياء
الصلة لا تنقسم في الكسر وكذلك قسمه الاشياء اللينة لا تنقسم في لقطع
بل يمكن قسمتها بالوهم فبها بافظ قد على ثلثة والفرق بين الكسر
والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آفة تنفذ ماصلة بالافق والفرق بينهما
والعرض انهما يوجبان الى الافتق الى الحرج دون الوهم والفرق
بينهما ان الوهم ينف في القسمه والغرض العنقلى لا ينف امان الوهم
ينف فيها طويحين الاول انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تموت عن
الحس فلا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على
ادراك الامور الغير المتناهية لا سقر من ان القوى الجسمانية لا يقوى
على اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور الحسية وهي متناهية
وحينئذ يلزم وقوف الوهم في القسمه بالضرورة واما ان العقل لا ينف
فلا به يتعلق بالكميات المستقلة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير
المتناهية فيكون م- ر كالمها فلا وقوفه في القسمه ولقال ان شر ال سؤال
في عدد المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك للمعاني الخريفة المطلقة
بالخصوص كمدونة زيد وصدقة عمرو ولاش ان احزاء الجسم ليست
من المعاني المتعلقة بالخصوصات فانست من مدرك الوهم فلا يكون
الوهم قاسمها الثاني هب ان الوهم مدرك للأجزاء لكن الوهم ليس
بقاسم بل اقسامه التصرف هو القوة العقلية ويمكن الجواب عنها
بان الوهم هو احكامه على القوى الحسية واسطواناتها كما له لقل سلطان
القوى الحسية ومدرك القوى الحسية آداب الوهم فهو مدرك للمعاني
والصور والناسم وانرك والمنفصل واسطنتها بل الحقيقة ينقض
ان احكم والادراك والقسمه كالمها للنفس كمنها لا تقبل في الحسوسات
له ل الاول لهم فيه مدخل ولما لم يكن يعبر الوهم من القوى الحسية دخل
في ادراكه اتى صارا ادراكها مسويا له فقط واما سائر الادراكات

في الوجود والتعلق به يذ- بتذكره ككونها لما لم يحدث من الآلهى ولما قال اسمح ﴿ ١٥ ﴾ والاعمال
في الفصل من آلهيات الله في سورة البقرة الى الاحوال التي يحدث عنها في لا معنى واهمها هو رما ديه كالحركة والسكون
الاول ولكن ليس المحيى منه في هذا المدحاه الى الاله بل نحو الرحم- الى ما ههنا اذنة ههنا التمه

مع الاقسام الاخرى اشتركت في ان نحو البحث عنها ماهو من جهة معنى غير قائم بالوجود بالمادة وكان العلوم الرياضية قد كان لوضع فيها ماهو متحد وبالمادة لكن نحو التطلع والبحث عنها كان من جهته معنى غير متحد وبالمادة وكان لا يتفرج عنه تلقا ما بحث ١٥

ان هذا الكلام من الشيخ يدل على ان اعتبار في الافتقار الى المادة ماهو في جانب الاحوال والتمحولات دون الموضوعات وما ذكره المعارض من ان كلامهم يشر بان المتشر ماهو في جانب الموضوع فصحيح ايضا والتوفيق بما ذكرنا ان المراد بالوضع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول فتأمل (قال اصحابك فلان عدم التركيب من اجزاء لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعي) قال المحقق الشريف فيه بحث لان ان اخذ بمعنى السبب لم يكن مختصا بالجسم فلا يكون من الاعراض الذاتية وان احد معني عدم الملكية لم يكن عارضا له لاستحالة تركيبه من اجزاء لا يتجزى عند هم فلا يكون ذلك من سائه واما ان ماس سائه ان يزعم فيه ذلك فلا يفتقر اليه في اعدام الملكية فالصواب انية لان اني ابراه في قوة قبول الانقسام الى غير النهاية وهو من الاعراض الذاتية للاقسام اقول ما ذكره بقوله فالصواب هو مراد صاحب المحاجب فصريح عند قول واحد مما بحث عن تنامي الجسم ولا تنامي في الانقسام ولعله قال قدس سره ما تولى يدل قوله فالصواب لكان اني (منها) كتاب ولا تحرة

والاعمال الحسية فهو الوهم بقوة اخرى هي انزل في المرتبة منه الثالث ان الحكم بان الوهم يقف في القسمة بتأنيده قول الشيخ فيما سأتى لاسيما الوهمية لا يفتق وجوابه ان المراد بالوهمية ثمة الفرضية فان الشيخ لم يفرق ثمة بينهما اما الفرق بينهما في هذا الموضوع كما صرح الشارح به الرابع ان في قوله انه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصفه مساهلة لان قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالضرورة حكلا ما يسمى الوهم يدركه ويستحضره فكيف لا يكون قارنا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها حتى يقسم اليها الخامس اتانا لاسلم ان الوهم لا يقوى على ادراك غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية فانا الادراك ليس عملا بل انفعالا ولا يسل امتناع طريق الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كافي القوس لمطبعة الفلكية لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على القسيمات اقل المتناهية لان القوة الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية لا تقول هذا غيرة وهم من عبارة الشارح اذ لا يراد في العرف والفتحة باحاطة ما لا يتناهي القسمة الغير المتناهية وذلك طاهر واما حديث تنامي المحسوسات والمعنويات المتناهية بها فهو ممنوع اذ لا دلالة عليه قطعه او ايصا لا ار يد عدم قوة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل لا الفرق في ذلك بينه وبين العقل وان اراد به انه لا يقدر على ادراك الادراك او قسمة قسمة لاني قد هاول المسئلة اذ لا معنى برفوف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك العقل كليات لا يستلزم ادراكه الجزئيات الصغيرة والكبيرة المتناهية وغير المتناهية وذلك في غاية الطهور ويمكن ان يعني بالكلية التقضا بالكلية كالحكم بان كل حزة يتغير فيه طرفي عن طرف وحيزه شذبه مع السؤال على ان الحق عدم الفرق بينهما كالشارح اليه الشارح قوله (ولا يعلمون الا الاوسط ذلك) كذلك هدايات لنفسهم وتقريره ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا يتجزى لكان الجزء الاوسط بين الجزئين اما ان يكون ملاقبا للطرفين او لا يكون فالمراد ان يكون ملاقبا للطرفين بيطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو ثالث الاحكام من الاجزاء لانه ما لم يلاق الاجزاء لم يفت بالضرورة والامني الحكم الرابع وهو اخره الاوسط بمحسب الطرفين عن التماس طاه ان الحكم

لا ياتى قال المحقق الشريف قدس سره ان اد محزة الاجزاء لا ياتى له بعض ما ذكره سره ما عدم ملك الاصل والاولى عارض للجسام المعاصلة ليعتد بها والاحد في بعض ما ذكره سره ولا يكون عدم الاتصال بالضرورة ان القوة والادراك لا يتجزى امكانه اعني عارضه لجمع اجسام المراد منه

هي اجسام اقرب الى الله على حرية الاجزاء من حرية الجسم الى اجزاء لا على حرية الاجزاء في اجسامها
 الاجزاء ولا يفتي ان الظاهر المتأخر هو الثاني وهو محل على الاول فاعرض عليه وهذا الحق عند بعض المتأخرين
 بان المراد تجزئة الاجزاء القسامية بالفعل الى اجزائها لو يصح

١٦

مع ان من شافها ذلك وكلاهما من
 اجزاء التي هي اجسام
 طبعية لانها قسمان اجسام نصفين
 مثلاً قسمنا كل نصف من النصفين
 واعتكنا من النصفين فالتصان قد تجزى
 الى نصفين الذين هم اربع اجسام وكل
 من الربعين لم تجزى مع انه من
 شافهما ذلك والتصان والربعان
 اجسام طبعية فصيح ان تجزئة
 الاجزاء او عدم تجزئتها عارضة
 للاجزاء التي هي اجسام طبعية اقوال
 ما ذكره هذا الحق لا يدفع مادنا لاراد
 عن كلام صاحب المحاكمات وذلك
 لان تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها
 بهذا المعنى وان كان عارضا لجميع
 الاجزاء الموجودة بالفعل لكن هذا
 لا يكتفي في صدق القضية الكلية
 بل لا بد من العروض لجميع الاجسام
 الطبيعية بان يقال كل جسم فاجزائه
 اما كذا واما كذا ولا يفتي انه لا يصدق
 على الجسم الذي لم يكن الاجزاء
 بالفعل ان اجزائه منقسم بالفعل او غير
 منقسم لكن من شانه الانقسام
 اذ تحقق هذا الحكم فرع لتحقيق
 الاجزاء وايضا التجزئتين وعدمه
 من احوال الاجزاء لا الجسم الذي
 له اجزاء فالتجزئة وعدمه لا يشمل
 جميع الاجسام التي لها اجزاء وان
 شمل اجزئتها كالميتناول الاجسام التي
 ليس لها اجزاء وهذا ابدى ذكرنا
 حتى على ما هو المشهور في تجزئة

ملاقاة مع الطرفين لم يحجبها عن اقلها لانه انما يحجب ان لو كان بحيث
 لولا لوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين طالما ان يكون يلاقيهما بالاسر
 او بالاسر فان لاقاهما بالاسر يظل نشأ احكام الاول يجب الوسط
 الطرفين عن التماس وهو ظاهر الثاني قالف الجسم منها فلو انما
 الجسم منها لا يجب ازدياد الجسم لكن الملافة بالاسر لا يوجب ازدياد الجسم
 فلا يتحقق التأليف واليه اشار بقوله وهو مناقض للحكم الذي الثالث انها
 لا قبيل الانقسام لان الملافة بالاسر يقتضي الانقسام واليه اشار بقوله
 ومع جميع ذلك مستلزم للطلوب كسأقي وان لملاقاة بالاسر يطل الحكم
 الثالث سواء كان ملاقاتهما على سبيل التماس او الاتصال لان احده
 الطرفين حيثذ بقى من الوسط شيئا والطرف الاخر بقى شيئا اخر منه
 فيجري الوسط قصر بر كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يجب
 الطرفين عن التماس يجب ان يصحكون الوسط ملاقيا للطرفين
 لا بالاسر اذ على ذلك التقدير احده القسمات الثلاثة لازم والقسم الاول
 والثاني متباين يساعد الجسم عليه فجميع القسم الثالث وهو مستلزم
 للتجزئة وعند هذا تم النقص ثم انه حيث لم ينع بهذا التقدير لما بين ان امر
 الحكم ليس هو الا لازم بل تحقيق الحق في نفس الامر فربما يطل شيء
 بطريق الا لازم ولا يكون ابطلا في نفس الامر اذ ان يشرح بعد الا لازم
 الى سلوك طريق البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث باطلان نقضه
 ولما كان نقضه وهو عدم الملافة لا بالاسر يقتضي قسمين فان عدم الملافة
 لا بالاسر اما بان لا يكون ملاقاتا أصلا او يكون ملاقاتا بالاسر فباطل النقيض
 لا يتم الا بطلان هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقات الاجزاء
 ظاهر البطلان فتركه وشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقة بالاسر
 فوضع هذه المقدمة بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بالاسر
 حتى يبرهن عليها وفي دليل لتفنن انظار احدها اتانا ان لا نزل بالملاقاة
 بالاسر يستلزم عدم تألف الاجسام من الاجزاء وعدم يجب الطرفين عن
 التماس وانما يلزم لوقتنا بوجوب تدخل جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز
 ان يكون بعض الاجزاء متداخلا وبهضها غير متداخل بتألف الجسم
 من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذا لا يستلزم عدم يجب الطرفين
 عن التماس لانهم قالوا الوسط في ترتيب يجب الطرفين عن التماس

المثله وهو ان كل جسم غير مركب من اجزاء لا تجزى بطلوا الموضوع كل جسم وما ذكره
 صاحب المحاكمات وفيه المحققان من جعل التجزئة صفة للاجزاء بمعنى انفصال بعضها عن بعض وانقسامها الى
 الاجزاء فالظاهر ان بيان ما هو موصوف حقيقى التجزئة لان ثبوت التجزئة للجسم انما هو باعتبار اجزائه فالجسم الذي

التي هي اجسام ائى
من حيث هي اجسام ائى

لا تهم قالو الوسط في الترتيب بحسب الطرفين عن النفس والترتيب ان لو ان
الاشياء بحيث يكون بينهما تقدم وتاخر ولا تقدم ولا تاخر بين الوسط
المتداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين
بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تألف من اجزاء متداخلة
وغير متداخلة فلا يتخلو اما ان يكون بينهما ملاقة او لا فان لم يكن ملاقة
فلا تألف وان كان ملاقة فاما ان يلاقى جميع الاجزاء للمتداخلة جميع
الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر اولاً والاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء
على تقدير عدم التداخل والثاني يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء
حينئذ لم يلاق بعضها بالاسر وثالثها ان القول بالملاقة لا بالاسر لان
انه يقتضي الجزئية فان غلبه ما في ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير
الجهات لا يستلزم التغاير في الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان
ينقسم باحد وجوه الانقسامات واقفلها الوهم والفرض وهذا ضروري
وايضاً الجهتان والطرفان ان كانا متلاقيين لم يكن الوسط حاجباً والا كان
بينهما بعد من شأنه ان ينقسم بالضرورة وثالثها التقص بالافصول
المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينهما فيتغاير جهاتها واطرافها
مع عدم التغاير في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي لساكن اجزائها
يختلف جهاته بحسب اختلاف المحاذيات مع اتعاده والجواب ان الفصل
المشترك ليس له طرفان بل هو مبدأ خط ومنتهى آخر لا يعني ان له طرفين
احدهما مبدأ خط والاخر منتهى خط آخر وانما هو امر واحد
عرض له باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار آخر انه منتهى آخر قوله
(فيلتي غير مائقيه) الطرف لوداخل الوسط لكن للطرف حالان
حال المماسه وحال النفوذ وهو يلاقى شيئاً من الوسط في حال المماسه
وشئاً آخر منه في حال النفوذ فاراد بيان المقاربة بين الشئتين من الجانبين
فقال الشيء الملاقى من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير لشيء الملاقى
من الوسط حال المماسه و اليه اشار بقوله فيلتي غير مائقيه وبالعكس
واشار اليه بقوله والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمتداخلة وهو
يقتضي انقسام الوسط بقسمين وقال الامام ان للطرف حالات ثلثة
المماسه والنفوذ وتام المتداخلة وهو يلاقى شيئاً من الوسط حال المماسه
وشئاً آخر حال النفوذ وشئاً آخر حال تلم لم تلتق فاما لاقى من الوسط

الوضع على الاطلاق وقد كرم
الجزئية مع على سبيل الاستطراد
كذا عدم التناهي فانه لا يرض
لشيء من الاجسام بحسب الواقع وان
لويدها مختلف عارض لجميع الاجسام
ولا يختص بالاجزاء على ما يشره كلام
الحكايات خافضة تندفع بغير الكلام
ولا يتوجه على المقصود بل الظاهر
في المقصود ذلك لان قولنا كل جسم
قديم مركب من اجزاء لا يجري معناه ان كل
جسم فجزائه قابل للقسمة الى غير النهاية
وعندهذا يظهر ان حل الجزئية على
ما ذكره المحقق هو الصواب لان
المقصود كون تلك الاجزاء قابلة
للانقسام الى اجزاء لا نهائية
للافصال الواقع واغناك بعضها
عن بعض ثم تخذرا الزاد الجزئية
بالفعل وهو شامل لجميع الاجسام مع
مقابلة لان كل جسم فاما اجزائه
مهجودة منقسمة الى اجزاء كذلك
او غير منقسمة الى اجزاء موجودة
بالفعل مع ان من شأنه ذلك وهذا
ايضاً مما يمكن توجيه المسئلة به واما
ان اجزائه اما منفسك لبعضها عن
بعض او متصل واحد فلا يليق بان
يكون توجيه هذه المسئلة ونقول
حينئذ انصاف الاجزاء بعدم الانقسام
انما يقتضي وجود ذوات تلك الاجزاء
ولاشك ان اجزاء التصل الواحد
موجودة بوجه الكل وهذا الموجود كفي

بصدق الحكم الابحائي عليها كما يكي
بارد اولو لم يقولوا صوف حقيقة هو الجسم الكل ويصلي عليه ان اجزائه اوجود فانه قوة لا ينقسم الى اجزاء لموجودة
ومن شأنه ان ينقسم اجزائه بالقوة ومثل هذا لا يقتضي الوجود الجسم (قال الحكايات والتناهي انما يرضان

الجسم من جهة آخر وأما من جهة الجسم للشرع بقدر مقدس سره بل الانتظام في الانقسام من جهة من عدم التماهي
عسان شاء ذلك فليس من عوارض الأجسام لأن التماهي في الانقسام مع ضرورة الجسم على سببهم فكيف
يكون الانتماهي فيهما بخلافه على عدم ملكة عارضه واجاب ١٨ عنه بعض المحققين بأن الظاهر

ان مقصود المحاكات بيان حال
التماهي والانتماهي في العظم
كما يشعر به قوله اما النهاية فظاهرة
بما يشي عليه اشارة الى برهان
بنتهي الابعاد وليس فيما يسمى بيان
تناهي الجسم في الانقسام
وصكانه ترك بيان التماهي
في الانقسام والانتماهي فيه لانه
قد علم بما مر في بيان كون نقي الجزء
الذي لا يتجزى من مسائل الطبيعى
اقول فيه بحث اما اول فلان كلام
السيد المحقق قدس سره هو ان
صاحب المحاكات جعل الدعوى
ان التماهي والانتماهي في الانقسام
والصفر والتماهي والانتماهي في العظم
كما يمرض الجسم بسبب المادة وما
جعله دليلا عليه بقوله اما النهاية
فظاهر مما يشي به آية انما يستلزم كون
انتماهي والانتماهي في العظم يمرض
الجسم بسبب المادة ولا يدل على ان
التماهي والانتماهي في الانقسام
والصفر كذلك فلا يتم التريب فقوله
مقصود المحاكات بيان حال التماهي
والانتماهي في العظم آية من الاعتراف
لمطلوب المعترض واما ثانيا فلان كلام
السائل في أن ما من كون نقي التركيب
من اجزاء لا يتجزى وتناهي الابعاد
من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعى
لا يكتفى في كونه البحث عنهما
من مسائل الطبيعى بل لابد مع ذلك

حال النفوذ غير الملاقي منه حال المماس وهو معنى قوله فليكن غير ماقبه
والملاقي من الوسط حال النفوذ دون الملاقي حال تمام المداخلة وهو المراد
من قوله والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم بلزيم منه انقسام الوسط
بثلاثة اقسام ونحن نقول الذى ذكره الشارح مشتمل على استحقاق
لانما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه ان يقول الطرف يلقى
حال النفوذ شيئا من الوسط غير ماقبه حال المماس واما ان هذا القدر من
الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحا لانه حشو
لادخل له في الاستدلال اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان
انقسام اطراف الوسط وتقريره ان الطرف لو دخل الوسط فلا يد
ان ينفذ فيه وحيث بلزيم انقسام الوسط والطرف اما انقسام الوسط
فلان الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط عبر ماقبه حال المماس
ضرورة انه لاقى من الوسط حال المماس شيئا وحال النفوذ شيئا آخر واما
انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذى لقي الوسط حال المماس
غير ماقبه حال المداخلة فان الطرف المماثل للوسط حال المماس بشئ
وحال المداخلة بشئ آخر وهو يستلزم انقسام الطرف قوله ثم
طعن فيه بان هذا البيان اقناعى لا اقناعى هو الدليل المركب
من المشهورات او المظنونيات ولما كان من المشهورات ان كل حركة لا بد لها
من اول وآخر ووسط على ما شاهدناها جميع الناس لجعل النفوذ وهو
حركة جزء في جزء مشتملا على الحالات الثلاثة مبنى على المشهور لكن
ربما يمنع ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء دفعة فلا يكون
له تلك الحالات الثلاثة او نقول من المظنونيات ان الجزء هنا تلك الحالات
وليس كذلك وما للجزء الاحال حال المماس وحال المداخلة وانما يكون له
تلك حالات لو كان الجزء كل وجزء حتى يكون له حال المداخلة وحال
تمامها وظهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطى
لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطى لا يتركب من القدمات
المشهورات او المظنونيات بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون
اقناعيا واما اشتمل الدليل على تفسيره على المصادرة على المطلوب لانه
انما يتم اذا كان الحركة احوال ثلث وانما تمت الحركة تلك الاحوال لو كانت
قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة اعنى الجزء المفروض
قابلة للقسمة وانما نقل القسمة لواننى الجوهر انه قد قيله يتوقف على

من بيان كون البحث عنهما من جهة التفسير أى من جهة المادة وهو في صدر اعنت ذلك
فيهما معا وكلام المعترض عما ذكرت انما بدت ذلك في واحد منهما فقط فقوله لانه قد علم تمام في بيان كون نقي الجزء
الذى لا يتجزى من مسائل الطبيعى سهو منه ثم قال الحق الشريف قدس سره فان قبل الانقسام انفصال فيتمضى المادة

وهو المطلوب عندنا في التماسه في الانقسام الوهمي كلف في انفصالها ولما تأملنا قلنا ان التماسه
في الانقسام اعم من التماسه في ١٩ في الانقسام النسبي والوهمي والغرض من هذا الامر ان يبين

عروضه للجسم في ضمن الاول والثاني
عدمه فعدم ذلك الاعم يكون من
شأنه ان يكون متصفا بهما فانه
الاتصاف بالاعم لا يقتضي الاتصاف
بشيء من جنس الافراد فلان قيل
فالاتماسه حيث لا يمكن عروضه للجسم
لان سلب الاعم يستلزم سلب جميع
افراده ولا شك ان الجسم منصف
بالتماسه في الانقسام الفعلي
ضرورة فيمتنع اتصافه بسلب
التماسه في الانقسام المطلوب
قلنا ليس المراد بسلب التماسه في
الانقسام المطلق ما يستلزم سلب
التماسه في جميع الانقسامات
كالاراد بالسكون الذي هو قيد
لوضع الطيحي عدم الحركة
مطلقا بهذا المعنى بل هو اعم من
سلبها مطلقا او سلبها في ضمن
فرد ماذبعت في الطبيعي عن سكون
الجسم في غير الطبيعي وهو عدم
الحركة الابدية فقط وكذا عن
السكون بين كاحركتين مستقيمتين
وهو عدم الحركة الابدية لعدم
الحركة مطلقا بل بالكلية اقول اثبات
الهيولى بالانقسام الوهمي ما ذكره
شارح واعرض عليه صاحب المحاكات
بانه تعالى يستلزم وجود الهيولى في
الذهن دون الخارج وكلامه قدس
سره فانظر الى اعتراض المحاكات ولو امكن

اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات بتوقف على قبولها القسمة وقبول
الحركة القسمة بتوقف على تجري المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد
فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزى موقوفا على نفسه وانه مصادرة على
المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حق انصافه الا بعد بيان مقدمتين الاولى
ان التفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة
الى نهايتها واما المتكلمون فلأذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء
لا يتجزى لزمهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا يتجزى
فكل جزء حركة التام يقع في جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة
جزء لا يتجزى في جزء من المسافة لا يتجزى فهي دفعة آتية ولهذا
فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان آخر فان الحصول
آتى دفعا فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة
بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة
من حركات اجزائه الموجودة فيه بانفصل وهي لا يتجزى كما ان اجزاء
لا يتجزى فلا يكون الحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون
الحركة الا مبدءا وهو حال عدم حصول الجوهر في المكان المتوجه اليه
ومنتهى وهو حال الحصول فيه الثانية ان الحركة في جزء لا يتجزى فانه
لوانقسمت الحركة لانقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل المسافة هو
الحركة الى نصفها فيجب ان لا تكون مداخله جزء في جزء الاجزاء
واحدة لا يتجزى واذ لم تكن الحركة في الجزء متقسمة لم يكن لها اول
 وآخر ووسط فلو كانت لها تلك الاحوال لكانت متصلة واحدة
قابلة للانقسام وهنا اشكالان الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على
الامام لانه ما قال للتفوذ الذي هو الحركة ثلث حالات بل قال الجزء
النافذ له ثلث حالات حال المماسه وحال التفوذ وحال تمام المداخله
وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون الحركة ثلاث حالات الابتداء وهو
حال المماسه والوسط وهو حال المداخله والآخر وهو حال تمام المداخله
فان قلت هنا انما يصح لو كانت تلك الاحوال الثلث متواردة على الجزء
بحركة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون توارده على الجزء بحركات
متعددة وحيث لا يلزم وجود تلك الحالات لحركة واحدة فنقول تلك
الاحوال انما تورد على الجزء النافذ بواسطة نفوذ في الوسط ونفوذ جزء

اثبات الهيولى بالانقسام الوهمي في الواقع واندفع كلام صاحب المحاكات عن الشارح فلا ينبغي دفع اراد السيد المحقق
عنه لانه معترف بان الانقسام الوهمي لا يثبت به الهيولى في الخارج وعند هذا ظهر اندفاع البحث الاول واما البحث
الثاني فجوابه ان المتعبر في العدم والمليكة ان يكون العدمي عديم ذلك الوجودي على ما صرحوا به فاذا اخذ بالتناهي

[illegible]

في موضوعه سلب الحركة مطلقا
عن شأه الحركة في الجملة لان قيد
الموضوع غير ما بحث في الموضع
من الاعراض الغائية فاقابل (قال
الطبيب) نقول نعم كذلك لان الطبيعى
لا ينظر الا الى جهة المادة فال بعض
المتفنيين فيه بحث لان ذلك يقتضى
ان يكون البحث عن احوال الحيوان
والنبات بخصوصها خارجا عن علم
الطبيبى وبس كذلك لان فصل
الحيوان والنبات وفصل الانسان
جميعها اجزاء للفنى والتحقق كما
تحقق الشيخ في الشفاء ان العلم السافل
انما يكون جزأ من العالى اذا كان
موضوع العالى ذاتيا لموضوع السافل
وان يكون تخصيص موضوع السافل
بمنوع لا يضر عرضى فاذا اشق القيدان
اواحد همل يمكن السافل جزأ من العالى
مثال الاول العلم الالهى بالنسبة الى علم
الكر: الحركة فان موضوع الالهى
عرض للكر ثم قد انضم اليه الحركة
التي هي عرض لها لا لفصل منوع
ومثال الثانى الطبيعى والطب
فان موضوع الطبيعى وان كان
ذاتيا لموضوع الفل لكن
تخصيصه عن موضوع الطبيعى
بحيثية الصحة والمرض وهى عرض
بالنسبة الى بدن الانسان انتهى واقول
المرايد انه يجب ان لا يخص الابلواع
لانه يجب ان يخص بالموضوع وان

في جزءهما هو حركتهما واحدة لا حركات متعددة وذلك ظاهر
الثاني يجب انه يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال
وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان الحركة مبدا ومتهى وانما يكون
الحركة مبدا ومتهى اذا كانت قابلة للقسمة متصلة في ذاتها وجوابه
ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمتهى في الحركة بل اعتبر في الجزء حائذين
احدهما حال عدم الحركة وهي حال المماسه وثانيهما حال الحركة
وهو حال التوقد ولا شك ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير القدر
الذي لقيه حال عدمها فليزمن الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد
المماسه الى قسمين حال قبل المداخله وبعدها فهو يقتضى ان يكون
حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى منقسمه وهو باطل الثالث لان
ان اثبات الاحوال الثلث للحركة اعني ان كانت الحركة متصلة واحدة
لا بد من بيان والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال ولم يكن متصلة
واحدة فلا يتخلو اما ان لا يقبل الانقسام اصلا وهو محال لان موت الاحوال
يدل على الانقسام او قبل الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء
بالفصل او بالوقوع فان اشتمل على الاجزاء بالفصل وكل جزء حركة
عند المتكئين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكئين فلان
آخر ما ينهى اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء في جزء وهي
لا يتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفصل يلزم ان يكون
الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فحين ان يكون تلك الحركة
قابلة لانقسام غير مشتملة على اجزاء بالفصل فتكون متصلة في ذاتها
وهو المطلوب واعلم ان اتصال الحركة لا مدخل له في بيان المصادرة
على المطلوب بل يكفي قبول الانقسام على ما مر الرابع ان الاقناني
يطلق على الخطابي كاذب ويطلق على الفقع في بادي النظر والسؤال
اعني ان يفسر الاقناني بما ذكر ولعل مراد الامام هو الثاني فلا يتناقض
كونه اختار اشتغاله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح ان يقول تفسيره
تام دون تفسير الامام فهو اول وبالقبول اخرى قوله (اي المداخله)
الثامه يقتضى ان يكون الطرف الخ) المداخله توجب ان يكون الطرفان
متلاقيين وان لا يتجزى الوسط في الوضع عن الطرف اذا فراخ للوسط
عن ملاقات الطرف اي ليس شي من الوسط خاليا عن الطرف بل هو

خص بالعرض ايضا اذ ين الافسان خص بالتنوع الذى هو فصله الا انه خص
بامر اخر عرض هو الحثية المذكورة ثم اقول ويمكن ان يجاب عنه بعد تعهد مقدمه قررنا هذا الحق لدفع لزوم
البحث فى العلوم عن الاعراض القوية للوضع وهى العارضة للامر الاخص من الموضوع كما يبحث فى العلم الطبيعى

من قول ارسطو الذي يفرق بين الجسم الطبيعي الذي يحس ويحركه الحيوان وبين غيره من اجسام الطبيعة
التي لا يحس بها الجسم الطبيعي واسطة كونه متحركا في فرق بين محمول الحركة على ما يحول المحرك والناقل لان
الجسم متحرك في نقل الحركي وكل جسم ظني لا يثبت في قوة قولهم

كل جسم اما قابل واما قاهر قابل مع
ان من شأنه القبول فهذا القدر
المشترك الذي هو محمول العلم بمرض
الجسم الطبيعي لا امر اخبر
اذا محمد هذا فالمراد ان الطبيعي
لا ينظر الا الى جهة المادة في محمول
العلم الا في محمول المسئلة واحوال النبات
اذا اخذ مع مقابلاتها من احوال
الحيوان والعادن واحوال غيرها
ايكن في اثبات هذا القدر المشترك
احتياج الى ملاحظة خصوص
المادة ثم خصوصية المادة ملحوظة
في اثبات خصوصيات تلك الاحوال
وليس الكلام فيها فان قلت فعلى
هذا عاد المحذور وهو لزوم كون
الطب والهيش جزءا للطبيعي لان
الاحوال العارضة لبدن الانسان
مع مقابلاتها من الاحوال العارضة
لغيره من الاجسام الطبيعية لا ينظر
فيها الى خصوص المادة قلت لونها
في علم الطب الى بدن الانسان من
حيث انه جسم طبيعي ويبحث عن
احواله العارضة له ان من حيث انه
جسم طبيعي ويكون المقصود من
اثبات الاحوال الخاصة له اثبات
الاحوال التي كانت قدرا مشتركا
بين تلك الخصوصيات للجسم الطبيعي
بان يبحث عن الاحوال الباقية
الخصوصية في ذلك العلم ويكون
الفرض العلم مطلقا بالبحث عنها

بكتبت مشغول بالطرف فيلزم امر واحد هما ان لا يكون ترتيب ولا وسط
وهو مناقض للحكم الرابع وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو مناقض
الحكم الثاني ويان لزوم الامرين انه ان كان شيء منهما واقعا
لم يكن الملافة بالاسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر ان القول
بلمداخلة يناقض الاحكام الثلاثة اما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره
اولا من انه يستلزم تجزئة الجزء واما انه يناقض الحكمين الآخرين
فلما ذكره ههنا وهذا محصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه الاول
ان الدلالة على استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون الفلانة المتوهم
للمداخلة فافادة هذا الكلام ولابد للشارح من الترض لانثال ذلك
وثانيها ان الكلام على ما قرره الشارح بعد في المناقضة وقد قال
فيما سبق ان مناقضته تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثانيها
ان قوله بل يرق فراغ وانقسم ما يتلقى على ذلك التوجيه مستدرك لتسام
الدلائل دونه والصواب ان لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو
دليل آخر على استحالة التداخل اوجواب لسؤال مقدر عسى ان يورد
ويقال لانسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف حالان واحوال
واما يكون كذلك لولم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل لم لا يجوز
ان يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثم حركة فاجاب
بانه لو كان كذلك يلزم ان لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم
متناظرا منها وانه محال ثم لما بطل المداخلة رجع الى اثبات المطلوب فقال
بل يرق فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن قوله (ولتحبص
هذا الكلام ان القول بالاجزاء) فيسه مساهلة لان الاقسام باعتبار
امتناع الملافة وعدمها غير مقتصرة في الثلاثة فان الملافة اما ان يكون
متممة او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة او لا يكون واقعة
فان كانت واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام اربعة وطريق
القسمة الى الثلاثة باعتبار وجود الملافة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان
المطلوب بقياحين اقتضى واستثنائي فانه لو تألف الاجسام من الاجزاء
يلزم احدها الامور الثلاثة الاول وكلما تحقق احدها تحقق احد الامور
الثلاثي ينتج لو تألف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور الثلاثي لكنه
متنق فيلزم انتفاء الجزء وهو المطلوب واما المعارضة فمخررها ان يقال
ان الحركة موجودة في الحال فيوجد الجزء الذي لا يتجزى اما الاول

ايضا فلا شك ان هذا البحث النظر من العلم الطبيعي وانما يكون علم الطب علما منفردا وكان من جزئيات الطبيعي
اذا نظر فيه الى بدن الانسان من حيث انه بدن الانسان ويكون المقصود اثبات الاحوال والاعراض الذاتية لبدن الانسان
من حيث انه بدن الانسان كما يشعر به كلامهم اقول وبما قررنا تدفع سؤال مشهور على تقسيم الحكمة الى الاقسام الثلاثة

بأن المراد من الافتقار إلى المادة: في التحل أن كان الافتقار إلى المادة مخصوصة بإشعره كلامهم فيشكل في المسائل المذكورة في الطبيعي الناحية عن الأحوال المشتركة بين الأجسام العنصري والفاطكي كقولهم كل جسم له مكان طهي وقولهم كل جسم له شكل طهي وإن كان المادة الافتقار ﴿ ٢٢ ﴾ إلى المادة في الجملة فيدخل

الهبة في الطبيعى لانه يفت فيها
من ايساط الطوبى والسفلى وهى
اجسام طبيعية يفت نقلها الى
تفصل المادة التى هى جزأها وذاك
بان تختار القانى وان لا يفت فى الهبة
لا من الباطن العنصرية ولا كفة
ولا يفت فيها من الاجسام المركبة
اصلا لا لمحمول المأخوذ فيها اعما
يرى من الاجسام البسطة من حيث
انها اجسام بسطة لاس حيث
انها اجسام طيبة مظهرا وابل
ولكن بما ذكرنا وان خرج لك
السائل من الهبة عن الطبيعى لكن
لا يدخل فى تعريف الهبة فالصواب
ان يقال ان التقسيم الحكمة الى
اقسامها ثانيا على عدم اعتبار الهبة
الحسنة اياها عن احوال البه
العزبة والسفلى الى هبة متممة
بهذا الذات او هبة يجب فهمه من
الاجسام العلوية والسفلى
والمعروفه ان ذلك لا يفت
الى المادة في الوجود ذاته الى افتقر
الى هبة الوجود الخارجى والحاصل
ان الهبة المحسنة انما هى
بسطا لا كفة هبة
اعتبار القدماء على انهم اعدوا
وعدم اعتبار كفة البحث لايات
الموضوع على ما اشار اليه صاحب
الحكايات ونقلنا عن السفة والمعب
عن الاجسام لا يفت فى الهبة

من حيث الاداء والاسلوب والسرعة في
تقديم مرشدنا و - - - - -
حيث انك يمكن ان تسد الحاجة بغير

فلا الحركة موجودة بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي والمستقبل
او الحال لكن الحركة الماضية والمستقلة ليست موجودة بين عالمي توحيد
في الحال لم يكن توحيد مطلقا هذا خلف واما الثاني فلان تلك الحركة غير
منقسمة اذ هي غير قار الذات فلا كانت منقسمة لم يوجد اجزائها معا
فلنكن موجودة بجميع اجزائها فانها تقطع من السافة لذيكون متصفا
واللغات الحركة الى النصفه نصف الحركة الى كله فتكون مقسمة هذا
محال وستبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا يقسم الى الحال
بل هو فصل مشترك بين زمانى الماضى والمستقبل والحركة لا توجد
فيما ليس بزمان فهي غير موجودة في الحلق ولا يلزم ان يكون موجوده
مطلقا اذ لا يلزم منه اتساع الا حص التوسع الاعظم على الحركة انصافه
والمستقبل غير موجود ان ارد به انها غير موجوده مطلقا فهو ممنوع
وان ارد به انها غير موجوده في الحلق فلم يمكن ذلك لان لم يكن يكون معدومه
مطلقا لو وجودها في الزمان الماضى والمستقبل لا يقال الزمان الماضى
والمستقبل معدوم بل لان تكون الحركة موجوده فيها لا نقول
الاتفسار عايد فلنعينتم انها غير موجوده في الآتى والآن لم يكن
لا يلزم من كنه الوجود عدم الاعم وان عدم انها غير موجوده
في الآتى والآن منع بقال مطلق الوجود منحصر في الاقسام
الثلاثة ادرك زمان الحاضر او الممتثل او الحال والزمان الماضى - لا
كما يوجد في زمان - ممتثل ولا في الآتى لم يوجد في الزمان الماضى
ولا في الممتثل بل كان زمانا غيره اذ يركز الشيء طرعا انفسه
الى حاله واذا لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاسماء لم يوجد احد الا
على المكاني اذا انفصل عن حركاتها وتلك الجزئيات كانت امرها سابق
دها السابق خصوصا لانها في الزمان اول ما يوجد في احدها من الازدواج
بلا مركب يحوي الجدي في الزمان ذاته من زمان بل موجوده في حد
مسره زمانا يتناول الواحد اذ كان يجيء سكان في مكان اخر وهم
جرا ومضى فلا مانع من ذلك ريثاقه اذ وانس كذلك في الكمال
توجد في حداثته ويؤخر له في مكان آخر زمان الامم ما يرى من
الدلائل قال الحكيم الاشعري ما كان جاسما وانما هو الله سبحانه
مؤثر في جميعه وقدره في كل صوره في زمانه وصورته

فان كان المالك قد اذاعه في احد اركانها
فان كان المالك قد اذاعه في احد اركانها
فان كان المالك قد اذاعه في احد اركانها

فالجسم تعلبي اوجع جسمه وهو متحدة الذي يمتص في جوهرية والسمة من الفصل الجسم ان يقال لا بعد
وتلك على ان يكون تاجع على اشعار من جهة على ان هو المفهوم ليس هو الفصل بل هو
بهذه الصبغات ومن العلوم ان كون الشيء ذاتي تعلبي لعلبت بالذات للصورة الجسم

لان الجسم التعلبي عارض لها بالذات
وبما قرنا انه قد اراد ان احدهما
انه لو كان المعرف هو الصورة بالجمعية
فتكيف يصدق اثبات الاحكام
الا ان من كونه مر كيا من الهوى
والصورة الجمعية وايضا المقصود
تعريف ما هو موضوع الصل
لا تعريف جزئه وتانيهما ان المراد
بالقابل للابعاد ان كان هو القابل
بالذات فلم يتساول التعريف شيئا
لان القابل بالذات للابعاد هو الجسم
التعلبي وهو ليس بجوهر فالجوهر
القابل بالذات للابعاد لا يصدق
على شيء وان كان هو القابل في
الجمعية يصدق التعريف على كل
واحد من الجسم والصورة والهوى
(قال المحاكات و اراد عبارة الامكان
لان مناط الجمعية ليس فرض
الابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام
من الجمعية بان لا يفرض فيها
الابعاد بالفعل) اراد ان يكتفى بفرض
الابعاد لتبادر الى الفهم الفرض
بالفعل فلم يتساول التعريف الجسم
الذي لم يفرض فيه الابعاد اصلا
لانه يخرج مالم يفرض فيه الابعاد
وقلتا لان مرجع المساوات هو
الموجستان الكلتيان المطلقان
لا الدائمات وان تحقق
المساوات لم يخرج من افراد المعرف
شيء وكيف ولطافة دائمة الصديق

على ما قالوا نعم نوضح في التعريف الرسمي ان يكون بالخاصة اللازمة اختل التعريف بهذه
الصورة لكن لا من حيث انه لم يكن جامعا بل من حيث اشتماله على العرض المقارن واليه اشار بقوله اختل التعريف
ليكونها من الرضيات المارقة هذا ولم يتعرض صاحب المحاكات للوجه لعدم الاكتفاء بالامكان فقبيل لانه لا يساوي

الافلاك بتصل امتاع الحرق فيها واجب بان امتاع الحرق فيها نظرا الى ضرورة التوعية لاني قد ايتها
 هويل الفلك يتبع من قبول الحرق وايضا الاعتراف بان الصورة التوعية يتبع من القبول اعترافا بامتاع القبول نظرا
 الى الذات واقول قد عرفت ٢٥ آتفا ان هذا التعريف حقيقة للصورة التوعية الطبيعية لان

الابصار انما غرض اولها بالذات
 فيها والهول والصورة التوعية
 خارجة عنها ولوسان المعرف هو
 الجسم فتقول المعرف هو الجسم
 المطلق المرصوب من الهول
 والصورة الطبيعية فالصورة التوعية
 خارجة عنه واما الهول فلا نسلم
 انها تمتع من القول لذاتها واقول
 الوحة في ذلك التلويد بالامكان
 الامكان الذاتي لتناول الافلاك على
 ما تحققت لكن لو ارد بالامكان في نفس
 الامر وهو مالم يلزم من فرض
 وقوعه محال ذاتي لم يتناول الافلاك
 فاورد لفظ الفرض حتى يتناول جميع
 افراد المحدود على جميع محال لفظ
 الامكان قال قدس سره ما ذكره
 الامام اقام فسروا هذا الامكان
 بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون
 الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما وجوبا
 كافي الافلاك او جزوا كما في العناصر
 وما لا يكون شيئا منها حاصلا كالكرز
 المعصية لا لاطلاق تحته لان الامكان
 داخل على الفرض تفسيره
 بالامكان العام يوجب سموه لوجود
 الفرض واجبا وقه واجبا ولعدمه
 مع امكانه وذلك كما ترى فاسد قوله
 وايضا التفرقة بين الكرة نصفية
 والناصر مع ان الارض كرة نصفية
 ايضا تحكم باطل ثم قال وايضا ليس
 في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا

ولا استداوا نايبا بار قالوا لو تاف الجسم من اجزاء لابتدأ هي كان الجسم
 غير متاف في الجسم لان التالف موجب لزيادة الحجم اجابوا عنه بتجوز
 المداخل حتى لا يكون التالف مفيدا للجسم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا
 من اجزاء لا يتجزى فالطوق الكبير من ارسي اذا تحرك جزءا واحدا امتنع
 ان يتحرك الطوق الصغير جزءا واحدا او اكثر واللكان الطوق الصغير
 مثلا او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيجبري الجزء الذي لا يتجزى
 فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءا الا ان يسكن
 ريثما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخرى بعد ذلك بتنهض الحركة نايبا
 فقالوا يسكون البطي في بعض ازمة حركة السريع ولزمهم من ذلك
 تمسك اجزاء الرسي واعلم ان هذه الحكاية مأخوذة من الشفا وانفس
 به فيه ان يقال للمحاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كان الاجسام
 مركبة من اجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والثاني باطل
 بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف
 في اقسام الى غير النهاية فالحركة التامية غائبة المسافة اذ ابانت الى نصفها
 والتامية الى نصفها اذ ابانت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير
 متناهية والانصاف الى غير النهاية لا يقطع المتحرك غير متناهية
 فيسهل ان يبلغ الى النهاية فالمراد بها واضحة بينة القدمات اخذوا
 بضربون لذلك مثله من حال حكى اني رايت شخصين يتحركان احدهما
 سريع الحركة جدوا الاخر بطي الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطي
 اصلا لان المسافة التي بينهما كبرت من اجزاء لا تندهي وعددي خصوصية
 البطي ملقاة لان الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه السريع لانه لا يلاحظ
 مع الله لسرعه ويحذف ضرب الثلث يدمم حقوق المتحرك في الغاية الى السائر
 اولي واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل قال اني لحطت في بعض مطارح
 النظر ذرة يسير عليها بغل وهي لا تفرغ من قطعها البتة لانه امر كبر
 بمالاية هي فالتس الاول للقدماء والثاني للتأخرين وعلى هذا قسطال
 تشيع هؤلاء وشناعة اولئك فالتعبوا الى القول بالطفرة وهي ان يتحرك
 الجسم حدام المسافة ويحصل في حد آخر من قبل ملاقة الوسط ومحاذاة
 فاورد الاولون لذلك مثلا وهو ان الدائرة البطيئة من الرسي والصغيرة
 القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركتهما متساويتين حتى

فضلا عن كونهما واجبة واما تعلق محاورهما على ٢٦ وايضا مادة متفرجة اقول قد قدم ليون
 المحاور حطوتنا وجود في الخارج وبست امور ذهنية على ما ينبغي ان كلام الله سبحانه لا يطوع له ان يقطع في الانسداد
 في الزاكر وهي خارجة عن المحيط بمعنى انها ليست اجزائها راها كانت في داخلها فانها بطوط الميطاطة لم يوجد في جرم

أَفَلَيْكَ تَعَمُّلُ قُوَّةٍ قَدَسَ سِرُّهُ وَأَمَّا تَطْلُعُ بِحُجُورِهَا عَلَى سَبِيلِ الْإِسْظَهَارِ وَالتَّزَلُّ (خَالِ الْمَحَاكِاتِ وَلَيْسَ الْمَرَادُ بِالْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ) قَالَ بَعْضُ الْمُتَحَقِّقِينَ لَا يُمْكِنُ أَنْ جِلَّ الْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ فِي التَّعْرِيفِينَ بِلُغَتَيْنِ بَعِيدَةٍ وَمَا تَمَسَّكُ بِهِ مِنْ أَنَّ التَّرَكِيبَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْجِسْمَ التَّعْلِيمِيَّ مُشْتَبِلٌ بِالْفِعْلِ عَلَى الْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ ﴿ ٢٦ ﴾ مَدَّشَوْلُ بَاتِهِ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ

الْمَقْصُودُ مِنَ التَّرَكِيبِ مَالُهُ الْأَبْعَادُ الثَّلَاثَةُ بِالْفَرْضِيَّةِ أَيْ مَالُهُ تِلْكَ الْأَبْعَادُ الْفَرْضِيَّةُ بِالنَّظَرِ كَمَا هُوَ الْمُتَبَادِرُ مِنَ الْأُطْلَاقِ لَا سِيَّ فِي مُقَابَلَةِ قَوْلِهِ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَفْرَضَ فِيهِ الْأَبْعَادُ الثَّلَاثَةُ فَيَكُونُ الْحَاصِلُ أَنْ يَقُولَ الْأَبْعَادُ الْمَفْرُوضَةُ لِلْجِسْمِ أَيْ عَلَى أُولَئِكَ وَبِالنَّظَرِ وَالطَّبِيعِيِّ نَائِبًا وَبِالْفَرْضِ أَقُولُ فِيهِ بَحْثُ أَذْئِلْتَادٍ مِنْ قَوْلِهِمْ مَالُهُ الْأَبْعَادُ الثَّلَاثَةُ مَالُهُ الْأَبْعَادُ الْمَوْجُودَةُ لَا الْفَرْضِيَّةُ وَلَوْ سَلِمَ الْمَرَادُ مَالُهُ الْأَبْعَادُ أَجْمَعُ مِنَ الْمَوْجُودَةِ وَالْفَرْضِيَّةِ فَلَا يَسْكُنُ أَنَّ الْمُتَبَادِرَ مَالُهُ الْفِعْلُ تِلْكَ الْأَبْعَادُ فَيُخْرِجُ مَا يُمْكِنُ لَهُ الْأَبْعَادُ الْمَوْجُودَةُ وَالْمَفْرُوضَةُ مُطْلَقًا قِيَمًا مِنَ الْأَوَاقِطِ (قَالَ الْمُحَاكِاتُ فِي كَوْنِهِ لِهَ امْتِدَادَاتٍ ثَلَاثَةً) قَدْ عَاقَرْتُ عَلَيْهِ بَعْضُ الْمُتَحَقِّقِينَ بَاتِهِ لَا يَتَعَرَّضُ عَلَى سَادَةٍ، أَنَّ الْجِسْمَ التَّعْلِيمِيَّ نَفْسُ الْأَمْتِدَادِ وَأَجَابَ بِإِلَافٍ الْمَرَادُ بِالْأَمْتِدَادِ فِي التَّفَرُّعِ عَلَيْهِ الْأَمْرُ الْمُتَعَدِّ وَفِي التَّفَرُّعِ نَفْسُهُ وَأَقُولُ يُمْكِنُ أَنْ يُجَابَ بِإِصْبَاحِ الْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ دَاتِ الْأَمْتِدَادِ وَنَفْسُهُ مِنْ غَيْرِ اعْتِدَارِ كَوْنِهِ امْتِدَادَاتٍ ثَلَاثَةً فَيَصْدُقُ عَلَى نَفْسِ الْأَمْتِدَادِ أَنَّهُ ذُو اعْتِبَارَاتٍ ثَلَاثَةٍ أَوْ يُقَالُ أَنَّ الْمَرَادَ أَنَّهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَمْتِدَادَاتِ هَذَا تَمَّ قَوْلُ لَوْ كَانَ الْجِسْمُ التَّعْلِيمِيُّ هُوَ امْتِدَادٌ وَاحِدٌ حَذْوَاهُ وَانْدَامَ يَصِيرُ امْتِدَادَاتٍ بِاعْتِبَارَاتٍ ثَلَاثَةً هَذَا لَمْ يَصِحَّ بِكُمْ لِهَ امْتِدَادَاتٍ مَعَ أَنَّ مَعْصِي التَّرَكِيبِ أَنَّ الْجِسْمَ مَالُهُ

أَنَّ الْعُظْمِيَّةَ إِذَا قَطَعْتَ حَزْرًا يَقْطَعُ الصَّغِيرَةَ إِضْرًا كَانَتْ الْمَقَاتِلُ مَسَافَةً وَاحِدَةً وَبِحَالٍ إِضْرًا أَيْ سَكَنَ الصَّغِيرَةَ فِي الْمَوْسُطِ صَرُورَةٌ أَنَّ الرِّجْلَ مُتَعَدِّلَةً بِبَعْضِ لُغَتَيْنِ أَنَّ الصَّغِيرَةَ يُعْرَكُ وَتَقُلُّ طَرَفَاتُهَا مَعَ أَنَّ الْعُظْمِيَّةَ يُعْرَكُ وَيَكْتَرُ طَرَفَاتُهَا مَاعِدَادًا أَوْ مَقْدَارًا حَتَّى يَحْصَلَ فِي بَعْدِ أَكْثَرِ مَسَدِ الصَّغِيرَةِ فَلَمَّا تَنَهَوْا إِلَى هَذَا الْمَقَامِ قَصَدُوا الْآخَرُونَ الْأَلْزَامَ عَالَمًا وَهُمْ وَكَانُوا يَسْتَشْمُونَ الْقَوْلَ بِالطَّرْفَةِ فَاضْطُرُّوا إِلَى تَمَكِّنِ الصَّغِيرَةِ مِنَ السَّكُونِ حَتَّى يَحْكُمُوا بِأَنَّ رَجُلِي يَنْفَعِدُ اجْزَاءُهَا عِنْدَ الْحَرَكَةِ وَيُسْكُنُ أَحَدُهَا وَيُعْرَكُ آخَرُهَا لَسَكَنُوا كُلَّ بَطْنٍ فِي إِشْدَادِ حَرَكَةٍ لِيَكُنِ السَّرِيعُ لِحُوقِهِ وَبِالْجَمْلَةِ وَقَعَ أَحَدُهُمَا فِي شَتَاةِ الطَّائِفَةِ وَآخَرُهُ فِي شَتَاةِ التَّفَكُّكِ وَهَذَا يُنْقَرُّ عَلَيْهِمَا وَحَسَنَ قَوْلُهُ (هَذِهِ مَوَاحِظَةٌ لَفْطِيَّةٌ) لَقَدْ نَلَّ أَنْ يَقُولَ هَذَا الْكَلَامُ غَيْرَ مُسْتَقِيمٍ لِأَنَّ الْأَمَامَ انْمَاهِدَ تِلْكَ الْقِسْمَاتِ لَيْسَانِ مَرَادِ الْكَلَامِ الشَّيْخِ وَلَيْسَ حَاصِلُ كَلَامِهِ إِلَّا أَنَّ الْمَرَادَ لَوْ كَانَ الْمُنْتَهِى فِي الْكَلِمِ الْمُتَصَلِّ لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا فِي كُلِّ كَرَّةٍ يَوْجُودُ وَلِرْكَالِ الْمُنْتَهِى فِي الْمَسَدِ لَا يَوْجُودُ إِضْرًا فِي كُلِّ كَرَّةٍ حَقِيقَةً فَيَكُونُ الْمَرَادُ بِالْكَثْرَةِ الْكَثْرَةُ الْإِضْرَافِيَّةُ وَبِاتِّهَامِ الْمُنْتَهِى فِي لَمْدٍ وَبِإِسْ فِي هَذَا مَوَاحِظَةٍ عَلَى الشَّيْخِ فَقَوْلُهُ لَمَّا وَخِذْنَا عَلَيْهِ وَنَقَرُّهُ الْوَاحِدَةَ أَوْ قَوْلُهُ كُلُّ كَرَّةٍ سَوَاءٌ كَانَتْ مُتَاهِيَةً أَوْ قَرِيرَ مُتَاهِيَةً يَوْجُودُ الْوَاحِدِ وَالْمُنْتَهِى فِيهَا مَقْضُودٌ بِالْإِثْنَيْنِ فَانَّهُ كَرَّةٌ وَلَا يَوْجُودُ فِيهِ الْمُنْتَهِى فِي الْكَلِمِ الْمُتَصَلِّ وَلَا اتِّهَامِ فِي الْكَلِمِ الْمُتَفَصَّلِ فَلَا يَصْدُقُ عَلَى الْأُطْلَاقِ أَنَّ كُلَّ كَرَّةٍ يَوْجُودُ فِيهَا الْمُنْتَهِى اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَحْدَلَ الْكَثْرَةُ عَلَى الْإِضْرَافَةِ فَيُحْدِثُ بِدَفْعِ الْمَوَاحِظَةِ هَذَا مَا ذَكَرَهُ فِي شَرْحِهِ أَجَابَ الشَّارِحُ بِأَنَّ الْقَصْدَ وَصَحَّ فَلَا يَسْتَرِافُ أَنَّ الْمَرَادَ مِنَ الْكَثْرَةِ الْكَثْرَةُ الَّتِي سَأَلَفَ مِنْهَا الْجِسْمُ وَهِيَ غَيْرُ مُتَاهِيَةٍ عِنْدَ النِّظَامِ فَيَكُونُ الْمُنْتَهِى مَوْجُودًا فِيهَا وَنَمَّا قَالَ مُتَاهِيَةً أَوْ قَرِيرَ مُتَاهِيَةٍ لِأَنَّهُ يُعْتَبَرُ حَسْبًا مِنْ اجْزَاءِ مُتَاهِيَةٍ هِيَ عِمَامَةُ اجْزَاءِ حَتَّى يَكُونَ جَمْعًا فِي كُلِّ جِهَةٍ فَقَالَ كُلُّ كَرَّةٍ يَحْصُلُ مِنْهَا الْجِسْمُ سَرًا كَانَتْ مُتَاهِيَةً أَوْ قَرِيرَ مُتَاهِيَةٍ فَإِنَّ الْوَاحِدَ وَالْمُنْتَهِى مَوْجُودٌ فِيهَا أَمَّا الْوَاحِدُ فَطَاهِرٌ وَأَمَّا الْمُنْتَهِى فَذَلَالُ الْأَقْلِ مَا يَحْصُلُ مِنْهَا الْجِسْمُ هِيَ تَبِيْعَةٌ أَحَدًا وَلَا يَسْكُنُ أَنَّ الْمُنْتَهِى مَوْجُودٌ وَهَذَا وَاعْلَمْ أَنَّ الْقَدِمَةَ الثَّلَاثَةَ يَلِ كُلَّ كَرَّةٍ مُتَاهِيَةً يَوْجُودُ فِيهَا أَوْ حَسْبُ بِلُغَتَيْنِ مُتَعَدِّلَةً فِي لَمْدٍ سَدَّالِ لَمْدِهِ دُونَهَا قَوْلُهُ (تَمَرُّدُ كُلِّ

الْأَمْتِدَادَاتِ مَالُهُ عَلَى مَا عَرَفْتَ أَنَّهُ أَمَّا (قَالَ الْمُحَاكِاتُ وَنَمَّا لَمْ يَعْرِفْ الْجِسْمَ الْعَلِيِّ) ﴿ ٢٧ ﴾ مَدَّشَوْلُ بَاتِهِ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ بِالْأَبْعَادِ (آ) قَالَ السَّيِّدُ قَدَسَ سِرُّهُ فَدَبَّحَتْ لَارْدَلِكُ بَعْضُ أَنْ لَا يَجُوزُ الْعَدَجُ بِالْأَبْعَادِ لَمْدِهِ أَيْ الْكَوْنِ بِمُقَارِفَةِ الْأُطْلَاقِ مِنْهَا رَاجِبٌ مِنْهُ بَعْضُ الْمُتَحَقِّقِينَ بِأَنَّ مَرَادَ صَاحِبِ الْمُحَاكِاتِ أَنَّهُ لَمْ يَعْرِفْ الْجِسْمَ بِالْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ

بهذا المعنى لانه هو الاستداد للذهب في الجهات اثلث وهو الجسم التلعي فهو غير الجسم الطبيعي الذي قال
مع تبدل الاول ولم رد انه لا يصح تعريف الجسم له الاستداد للذهب في الجهات اثلث ليرد عليه ما اوردته اقول
وربما يؤيده قول صاحب ٢٧ الحاشيات وعرف الجسم التلعي به لان حقيقة لكن يحدشه انه كما

لم يكن حقيقة الجسم كونه ذا الابعاد
بهذا المعنى فكذلك لا يمكن كونه
ذا الابعاد بالاعتنى الاول فتدبر فان
قلت فيمكن ان قال مراد صاحب
الحاشيات ان لم يعرف الجسم الطبيعي
بنفس الابعاد لانه حقيقة الجسم
التلعي الذي هو غيره وليس المقصود
ان لم يعرفه بذى الابعاد حتى يتوجه
ما ذكره قدس سره قلت بعد
الاعراض من عدم ملائمة كلام
الحاشيات على هذا التوجه لما سبق
منه وما لحقه حيث قال وعرف
الجسم التلعي به لانه انما عرفه
بما له الابعاد لا بنفس الابعاد
رماد ذكره من نقاد الجمعية الطبيعية
ورواي الاخرى التلعي اما تدل
على المغايرة البانية والمغايرة لا ينافي
صحة التعريف خصوصا اذا كان
ربما اقول لو حل كلام صاحب
الحاشيات على هذا المعنى لم يكن له
قاعدة يفيد بها ان لا يقول احد بان
الجسم الطبيعي يمكن تعريفه بنفس
الابعاد التي هي حقيقة الجسم
التلعي الذي هو عرض اذ لم يلزم
ان حقيقة المرض لا يتحمل على
الجوهر ولا حاجة لهذا المدعى ان
وجه ودليل (قال الحاشيات ان لم
ان اعتراض الامام ان لم لو كان
ذلك التعريف حد الجسم) قال المحقق
الشريف وقد اعترف بالامام حيث

عدد متناه من الكثرة (لو كان في الجسم كثر غير متناه لكان فيه
كثرة متناهية فالكثرة المتناهية فيه اما ان لا يكون حجمها ازيد من حجم
الواحد او يكون الاول باطل والامكن التاليف مفيدا للمقدار وللنظام
ان يقع بطلان التالي ليجوز التداخل وتحرر يمنع ان قال ان اريد بقولكم
التاليف ان يكون حثيثا مفيدا للمقدار النضية الكلية بمعنى انه يلزم ان لا يكون
كل تاليف مفيدا للمقدار سواء كان ذلك التاليف من اجزاء متناهية او غير
متناهية فلا نسلم للملازم من البناء انه لا يلزم من عدم ازيداد حجم المجموع
المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون كل تاليف مفيدا وان اراد به
الجزئية فاللازمة مسئلة لكن يمنع انتفاء اقل بل بعض التاليف عند النظام
ايس يفيد ازيداد الحجم وجوابه ان الشيخ ابطال التداخل في نفس الامر
بمعنى الكلام انه لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم ان لا يكون
بعض التاليف مفيدا لزيادة الحجم لكن ثلثي باطل ولا كانت لاجزاء
متداخلة والتداخل محال على مامر وانما قال لم يحسب اعداد لا مريه يقع
في الطل ان الاجزاء وان تداخلت واتحدت في مقدار لانها متممة بحسب
ذواتها وفي التحقيق ليس يفيد ما ايس يفيد التاليف زيادة العدد ايضا
لان الاجزاء حيث يتحد في الوضع اتحادها في الجبر فلاتا ان يتحد
في نفس الجمعية لتساويها في الجمعية ولا في اوزنها لان التساوي في الموزوم
يوجب التساوي في القوازم ولا في هوازنها لان الاجزاء لم كانت متداخلة
ومتحدة في الوضع فلا شيء يعرض عارض الواحد منها الاودية ذلك العارض
الى ذلك الواحد يكون عينها نسبة الى الجزء الواحد فلاتا زيتها
اصلا فلا تعدد وارض عليه الشارح بالاسلم ان ذلك الاجزاء اذا تداخلت
وانحدت في الوضع لم يتحد بحسب العوارض فان من الحاشيات ان يكون احدها
معروضا لعارض بجملة وجبانية والاخر معروضا لآخر وقع الاميز
بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين ولا يرى ان قطرا في الدارة
اذا قطع قطرا اخر حدث نقطة لتقاطع في المركز ثم اذا قاطعهما قطار
اخر حدث نقطتان اخريان وهكذا فهذه النقطة التي هي اطراف
الاصاف الاقطار مجتمع عند المركز متحدة في الوضع من كل منها
عن الاخرى بحسب العوارض ضرورة ان كل نقطة منهما محاذية لقطر
واخرى لاخر لا يقال لاسلم ان ههنا نقطة متعددة بل الانصاف كلها

قال له ولم للجسم الطبيعي لاحد لاني سائر كشان قول الجوهر على ما يحسنه قول من القوازم فالامام ان يبطال حديه اقول
لا يخفى ان غرضه دفع اعتراض صاحب الحاشيات عن الامام بان كلام الامام على ما لا يدل على ان تعريفه امر قبيح انما يكون
حد عند التعريف فاعرض عليه بالامتنان على انه رسم لا حد لى في حد ابي رسم لا حد لكن قوله وتيد اعريف به

الامام أن آرائه اختلفت بالامام به رسم عند فلاية في صدق كونه في صدق الاعتراض بناء على زعم المتخذ العرف
حد لا رسم وان ارادته اختلفت بكونه رسما عند العرف فالنقل لا يدل عليه على ما لا يفي ثم على تقدير تسليم
ما ذكره قدس سره لا بد على الشارح انه حل كلام الامام على ﴿ ٢٨ ﴾ انه في صدق اثباته ليس

حدا وقد رغبوه حدا حيث قال وقد
زيف حده لانه يمكن ان يكون يسميه
بالحد على زعم الخصم وعلى سبيل
التزلي على ما اشار اليه صاحب
الحكايات حيث قال وما اشار قدس
قصدي للباحث على التزلي (قال
الحكايات فيكون به وبين الجوهر
عموم وخصوص آ) اقول قد مر
ان المراد بما قيل الابعاد معني لا يصدق
على الجسم التام على اى فصل الصورة
الجمعية اى كونه ذاتا جسم التام على
ما قلناه من الشارح فيندفع ما ذكره
ثم ما ذكره الشارح في المطلق من
ان الفصل قد لا يميز النوع عن جميع
المشاركات الوجودية وان يميزه
عن جميع المشاركات الجنسية
كما تطلق بالنسبة الى الحيوان اذا قلنا
بمقتضى بعض الملائكة يتان هذا
الان يقال لعل هذه القاعدة ليست
عند الشارح او يقال في التام لا مسامحة
بل ينبغي التمثيل بما ذكره بالمهايات
الا اعتبارا بغيره قال الشارح الى غاية
اخرى ضرورة ان قيام العرض
فرع لاصل الموضوع وقد فرض
ان الفصل هو الغالبة او يقال
الغالبة حادثة لزمانها بوجود
المقبول بناء على انه فهم منه الاستعداد
لا الامكان الذي في تسلسل لكس الطاهر
على سبيل التعاقب او فهم منه الامكان
العام على ما ذكره سيدا المحققين في حاشيته

وحينئذ تسلسل طاهر الروم ويكون مجتمعة لا متعاقبة لكنه تسلسل في احزانه التحليلية وينتهي
بحسب الاعتبار والظاهر ان يقال في فصله مفهومه قابلية الابدان ان كانت الجسم بالقياس الى الاعداد فيكون مرتب
﴿ قال الحكايات بان قال الجوهر هو الموجود ﴾ لا يخفى ان الموجود في موضوع حصوله الامام في هـ
المعنى ﴿

الكلام تعريف الجواهر على ما هو الظاهر من كلامه موافقا لما هو المشهور والتعريف لا يكون الا بالاولى والاشياء والاولى
كان الوجود لافي موضوع بقدره يتناول الواجب مع عدم تناول الجواهره قالوا معنى التعريف انه ماهية اذا
وجدت كانت لافي موضوع ﴿ ٢٩ ﴾ والتبادر من هذه المسئلة زيادة الوجود على الذات فيضرب

الواجب عن تعريف الجوهر وما
قرنا ظهر ان ماورد عليه سيد
المحققين قدس سره بقوله هذا
الاستدلال لو تم ادل على ان الملزوم
ايضا ليس بجنس لانه ايضا صاد في
على الواجب لصدق لازم المساوي
عليه كلام حتى ولا يرد عليه منع
كونه لازما مساويا مستتابان
الجـ وهر على ما عرفه الشيخ وغيره
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لافي موضوع ولا يدخل فيه الواجب
لاشمار السارة بغيره الوجود
اذ لا شك ان هذا لازم مساو للجوهر
لانه تعريفه فاذا سلم كونه صادقا
على الواجب يلزم صدق الجوهر
عليه **د** فالصواب ان ينسج صدقه
على الواجب بناء على التأويل الذي
نقلناه وهو الذي ذكر قدس سره
بقوله فالصواب ان ينسج صدق الوجود
لافي موضوع على الواجب
باء على مذهب الشيخ من وجوده
عن ماهية اقول وايضا يمكن منع
كونه لو كان حسم الجسم لكان جنسا
لجميع ما تحت حتى يلزم ترك الواحد
تماما لانه محال قدس سره الشريف
بعدم ابطال حسيته باستحالة على
مفهوم عدم اسمي لافي موضوع
لكان الجواب ما اشار اليه اقول
وكذا لو لم يبطال جسته باستحالة
على الوجود بناء على انه رائد على

المعنى وامكت النسب بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي
الاجزاء وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل التبيين
والجسم المتناهي الاجزاء بصل يحصل والحاصل ان الضمير ان عاد الى الاحاد
واستقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فالماز راد بها الجسم
المتناهي الاجزاء او راد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم
المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة للنسبة منه وبين الجسم الغير
المتناهي الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول التبيين وان كان المراد
الكثرة فل حصول الجسم لمتناهي الاجزاء امكن حمل الكلام عليه كاذ كرنا
الان حمل الكلام على ما ينفع من غير اعتبار واستدراك الاولى واعلم ان الشيخ
لو اقتصر على هذا القدر الكفاية في المناقضة لانه لما حصل جسم متناهي
الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس يتألف من اجزاء الغير المتناهية
والسالبة الجزئية يناقض الموجه الكلية التي هي دعواهم لكن لم ينسج
بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القابلة بان لا شيء من الجسم يتألف
من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعي والكلام في الاجسام
الطبيعية فالسالبة الجزئية لا ينافي الوحدة الكلية للاختلاف في الموضوع
لانا نقول لو وحد كثره غير متناهية في الجهات وجد بالضرورة كثره متناهية
في سائر الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا في الطبيعة
قوله (والاظهر ما ذكرنا) لوجهين احدهما ان كان في قوله وكان
جسم ماض بغيره والجزء اذا كان ماضيا بغيره فانه يجر الفاء فيه ونائبها
ان اسم كان الناقصة وهو جسم نكرة وهو غير حارز وهذا بحث لمعنى
واما المعنى فليس يختلف بحسب التوجيهين وهو انه ان كان لكثرة المتناهية
حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم
الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناهية الى متناهية فهذه الشرطية ان كانت
اتفاقية لم ينسج في لقياس الاستثنائي وان كانت لزومية متناها غايه ما في الباب
ان الشاهدة دلت على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناهية الى متناهية
واما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة
الجسم الى الجسم نسبة متناهية الى غير متناهية لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية
ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء
فكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة

جميع الموجودات وكتابان هذا المفهوم يصدق على الجوهر بالقياس الى المتبذرع والثابت لشيء بالقياس الى الامر
الحارح لا يكون ذاتا لشيء (قال المحاكات منها) لو كان الجوهر حتما لكان الانواع التي تحتها مساوية في (أ) اقروا
لا ينسج على ان له ادنى أمل ان الوجهة الثالثة التي نزلها صاحب المعانيات لو تمت يدنا على ذلك كون شيء ما جنسا

لما تحته (قال المحاكات لكونهما معدمين وخارجين) اما عدمية الاستثناء لكونه عدم الحاجة واما عدمية العلية فلكونها
اعتبارية واعتبارية وكونهما خارجين امامي على هذا اوعلى انهما تابعان للموضوع مفسا الى غير فيكون دليلا
اخر لتولي الجنسية والاول اطهر من العبارة (قال المحاكات لكان ﴿ ٣٠ ﴾ مبدوءة في قابلية الابعاد جزأ

الجسم) هذا الكلام منه ما يند على
ان مفهوم المشتق مستقل على مفهوم
المبتدأ اوعلى ان الفصل لا بد
ان يكون مأخوذا في المركبات
الخارجية من الصورة و اراد بالذات
في قوله لان الفصل هو المأخوذ
من الذات ما ليس بخارج هذا والجواب
منه على ما ذكره بعض المحققين
موافقا لما حققه صاحب المواقف
ايضا ان الفصل الحقيقي للجسم
سهول وهم عبره عنه بلازمه الطاهر
الذي هو قابل الابعاد ولهذا قال
وهو شيء ما من شأنه قبول الازداد
فأهو جزء الخدليس هذا المفهوم
بل ما عبره عنه كما قيل في الناطق
بعينه اقول وما اورد به بقوله لا قال
يرجع اليه لان المراد من البره فيه ليس
هو الصورة ولا مبدء الامتداد
لانهما مبنيان للجسم فكيف
يكونان فصلا بل المراد ملزوم هذا
المفهوم ومعرضه وتندفع عنه
ما يجب عنه ه اولا وثانيا اما الاول
فلان ذكر ان ما هو جزء حقيقة
للتعريف ليس هو هذا المفهوم
بل ما عبر عنه به فلا يحصل المطاوع
بمجرد اثبات ان هذا المفهوم ليس
فصلا واما الثاني فلان الذات التي
من شأنها قبول الابعاد لا يتعصر
في ذات الجسم وهو لاه بل المراد
ما هو مبدء هذا المفهوم ومشاؤه

متاه الى غير متاه والا قرب ان يقال كان في قوله كان جسم تامة وفي قوله
كان نسبة حجمه رابطية فالجمله صفة لجسم فلو كان لكثرة متاهية حجم
فوق الحجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلاث
يلزم ان يحصل جسم متاهي الاجزاء ونسبة حجمه الى حجم الجسم الغير
لمتاهي الاجزاء نسبة متاه الى متاه لان حصول الجسم لازم على ذلك
التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم
الذي صفته كبت وكبت في نفس الامر من الوازم فان قيل لا حاجة
في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جمع الجهات ليعمل لجسم فانه يمكن
ان يقال ان كان لكثرة المتاهية من الاجزاء حجم فرق الحجم الواحد كان
الحجم يزداد اريد ابعاد الاجزاء فكون الذي اجزائه متاهية نسبة حجمه
الى حجم الجسم الغير لمتاهي الاجزاء نسبة المتاهي الى غير متاه لكنه نسبة
متاه الى متاه اجاب بان النسبة هي اية احد القدارين من الاخر واذ قلنا
اي هذا المقدار من ذلك لمقدار ثلثه اور به او غير ذلك فانما يصح
اذا كان من نوع واحد وكل المسبوب اذا ضم اليه امثاله يصير مثالا
للمسبوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط الى السطح
ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصل من اجتماع السطوح ولا السطح
من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط فليس كل حجم يناسب
حما ما يمكن جسما فلذلك حصل الجسم اولاً ثم نسبته وفيه نظر
لان الجسم لو كان مثالاً من الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب ازيداد
الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منهما يكون له نسبة
الى الكل ياتساو اربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم
قطعا ولعل القادة اعلم الحجة به كما ذكر واما قوله وهذا استثناء لتقيض
التالي فليس مما نه نفس الاستثناء بل المراد انه بعيد الاستثناء ويستلزمه
اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازيداد
التالي والتعلم وجب ان لا يكون نسبة متاهي الاجزاء الى غير متاهي
الاجزاء نسبة متاه الى متاه وهو تقيض التالي لكن استثناءه انما يصح لو كان
هو الواقع وليس كذلك فالصواب جملة ثانيا كما سبق الاشارة اليه قوله
(ليس اذا اوجب النظر) اراد التبيه على ان الجسم متصل في نفسه
لانه لو لم يكن متصلا في نفسه لكان له مفاصل اما متاهية او غير متاهية

وهو الامر الذي يحصل الجسم بوعا واذ تقيض ما ذكره يجرى بعينه في الناطق بان قال الدنا ﴿ ٣١ ﴾ وهما
التي من شأنها الطق امانات ذبا وامانة وه وكذا يتبع ما اورد به قوله الثاني ان اراد آما اختيارا ن ماصدق عليه
هذا المعنى وهو الفصل لكنه ليس عبارة عن الجسم ولا افراد بل ما هو الحصيل بطبيعة الجسم وكذا يتبع

ما أوردوه بقوله الثالث بأن ليس المراد ان مفهوم شيء ما من شأنه قبول الابعاد هو الفصل بل ما عبر عنه به كما مر مرارا وهذا كما يقال الجوهر الذي من شأنه المطلق هو الفصل وليس المراد به هذا المفهوم بل ما هو المحصل بطبيعة الانسان هذا هو انشراح اللانق ﴿ ٣١ ﴾ بالتمام موافقا لما جرى عليه الكلام قال قدس سره في شرح

المواقف بمدح تحقيق ان المراد بالقابل ما سدد في عليه اي الخصوصية المجهولة على ما بينا في ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التريف حدا حقيقيا انتهى اقول لو جعل مثل هذا الرسم حدا حقيقيا لرجع جمع الرسوم الى الحدود والحقيقة ياد في عناية وايضا انه لا يوصل الى كنه الحدود وما يحصل في الذهن صورة ذات المعرف ونفسه بل صورة سوارضه فكيف يكون حدا فاعلم قال السارح او غير مختلفة كالمرير اقول لا ينبغي ان المراد بالغير المختلف ما لا يكون فيه احسام مختلفة الحقائق اصلا حتى يتخصص بالاساطير كما ان الاول يخص بالمركبات فيثبت يكون التمثيل بالمرير مباحة ويمكن ان يراد بالمتخالف والتفسير المتخالف ما هو بحسب الحس وفي ياد النظر وحينئذ يكون غير المتخالف ٤١ من ان يكون مختلفا حقيقة لاحسا او غير مختلف اصلا ولا يذهب عليك ان جعل الجسم المفرد متصفا لا يصح على مذهب النظام ان يصف الجسم ورده مثلا جسم ان موجود جزء بالفصل فيه عنده فرضه مراد ليس بمفرد ويمكن ان يقال المراد بالجسم المفرد ما هو مراد عند الحكم وهو القسم وحينئذ تناول الجميع واصح المقسم

وهما باطلان بالنظرين السابقين فلئن قلت البات بالنظر لسابق الجسم ليس له مفصل الى ما لا ينفصل على ما شبه الشيخ فجاز ان يكون له مفصل الى ما قبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متصلا في نفسه فقول المطلوب في هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما انشراح اليه الشيخ بقوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل في نفسه والا لكان له مفصل الى ما لا ينفصل فانه لو كان له مفصل الى ما لا ينفصل لكان جسما مر كذا لا مفردا وهذا خفف قال السارح لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مر كبا من اجراء لا يجزئ شي متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة في الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم جازاؤه ان لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا يجزئ وان قبلت الانقسام فاقبصل جميع الانقسامات الممكنة والتقدير خلاه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل واما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصل فيكون الجسم المفروض متصلا او كور شيء من الانقسامات حاصل فذلك الانقسام لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم واعلم ان هذا التصاه انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم واما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فاللازم ان كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بينا وحيث اعتبرنا اشارح الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزائه لا يجزئ شيء ثبت انه لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد لما ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفصل ما وجه الصدول الى نفي الكل عن نفي كل واحد والى اثبات الجزئية من اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل مقدمتين احدهما ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفصل غير متناهية والثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفصل متناهية الى ما لا ينفصل والاولى مهمة والثانية جزئية واعتبر في الاولى لا يجوز ان يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون واورد المطلوب جزئيا واعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان السائدة في واحد واحد منها قال الامام انما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي في قوة يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون لان مركب الجسم اجزاء

لتاويلها ما عمل (قال المحاكات وفي حصر المذاهب في اربعة كلام) فقول صرح في حالات المذكورة في الشرح بالذهب حتى يصح الحصر في الاربعة بعد التخصي والافادة بتصوره احتمالات احكام ذهب الى احده وهو ان يكون انما ينف من الخطوط فقط من غير تركب تلك الخطوط من الجوهر الفرد او من المستطوح فقط كالمثلث وسهوا ما فقط

أولها متشابهة الجزء أو من الجزء مع الخط أو من الجزء مع السطح (قال المحاكات لا يقول أحد بأن الجسم في الحقيقة السطوح والخطوط وهي مقامه وهي مقامه) أقول هذا الكلام مشعر بأن تركيب الجسم من السطوح والخطوط المتشابهة بالفضل إلى الأجزاء إنما يتصور إذا كانت السطوح والخطوط

﴿ ٣٢ ﴾

أما هو الكمال المتصل وانت خبر بأنه يجوز عند الفضل تركيب الجسم الطبيعي من الخطوط والسطوح الجوهرية مثلا من غير تركيب الخطوط من الجوهر الفرد وكون الاتصال بالذات من خواص الكم ليس بدورها ولهذا ذكر في المشهور الاحتمالات الستة المذكورة وقالوا إنها احتمالات لكن لم يذهب اليه أحد وكيف يدعى اختصاصه بالكم مع أن من لم يقل بالجسم الطبيعي من المحاكات قال باتصال الجسم لذاته فالصواب أن لا يقال أحد بأن الجسم متالف من السطوح والخطوط من غير انما تليف من الأجزاء الغير المتشابهة (قال المحاكات وهو مذهب ذيمنراطيس) أقول قال قيل هذا لا ينحصر في مذهب ذيمنراطيس بل يجوز أن لا يكون تلك الأجزاء اجساما مفصلا بل كالأجزاء المتشابهة المتشابهة قلت طهر من الالتباس والسؤال كيف انما يحصل تماس الأجزاء وعند غير ذيمنراطيس تماس الأجزاء لا يتصور بدون الاتصال الحقيقي في الأجسام البسطة المتشابهة وهذا في الماء والهواء وأما في الأرض فيكون التماس في مقام واقع التقصص ويحتمل أن لا يكون بعض الأقسامات حاصلة بالفضل فتأمل (قال المحاكات وادع أن معنى قول جمهور

غير متشابهة ٥ منع أن يكون فيجب أن لا يكون وأما تركيب الجسم من أجزاء متشابهة فلا يتبع أن يكون أمافي الأجسام المركبة فظاهر وأما في الأجسام البسطة فلا مكان انقسامها إلى أجزاء فلا جرم لم يقل يجب أن لا يكون بل ليس يجب أن يكون وهذا ليس بتمثل لأن تركيب الجسم من أجزاء متشابهة إنما يمتنع لو كانت تلك الأجزاء قائمة بالانقسام لكن الشيخ اعترض فيها أن يكون لا يتغيرى بدلالة قوله أن لا يتفصل وأما أن القضية الثانية جزئية دلالة لما اطل الموجد الكلية ثبت السالبة الجزئية وأما أن المطلوب جرى فظاهر الشرح لذلك لأنه ل أحدى مقدمه وجزئية الأخرى قائم المثلث أن الجسم لا يستقل على أجزاء غير متشابهة وإن من الجسم لا يستقل على أجزاء متشابهة ثبت أن لا تستقل على أجزاء غير متشابهة لا يستقل على أجزاء متشابهة فيكون بعض الجسم عديم لمفاصل وقيل نظر لأن الماهية في قوة الجزئية والجزئيات لا تفصل شيئا لا بفصل الجزئية لازمة للمقدمتين الماهية والجزئية لا يطرئ الاتساع بل يطرئ آخر وهو أنه لو لم يصدق بعض الأجسام عديم المفاصل لكان كل جسم متشاعلا على المفاصل وهو باطل أما على المفاصل الغير المتشابهة فلا الجسم ليس له مفاصل غير متشابهة وهي المقدمة الماهية وأما على المفاصل المتشابهة فلا من بعض الجسم ليس له مفاصل متشابهة وهي الجزئية فظهر صدق الجزئية من الماهية والجزئية لا مفاصل لأن الماهية لو كانت كل جسم متشاعلا على مفاصل لكان أماكل جسم متشاعلا على مفاصل غير متشابهة وأما كل جسم مشتمل على مفاصل متشابهة فأم من الجائز أن يكون بعض الأجسام متشاعلا على مفاصل غير متشابهة وبعضها على مفاصل متشابهة وحددنا لا يتم التوجيه فلقلت قوله ولذلك جعلنا لازم جزئيا إشارة إلى جزئية القضية الثانية فإن قضيتها الأولى وإن كانت مبهمة إلا أنها كلية نه سبب الأمر نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون الجزئية فقول كآل القضية الأولى كلية في نفس الأمر كذلك القضية الثانية كلية إذ لا شيء من الأجسام مؤلف من أجزاء متشابهة لا يتغيرى والأولى أن يقال لذلك الاستنتاج من المقدمتين بطرئ الشكل الثالث لا يكون اللازم الجزئيا وإن كان من الكلتين لا يقال لمقدمتان سالبتان فلا انتاج لا يتناول إلا ما كان من الكلتين المدولن الذين في قوتها ولهذا اعتبر

الحكما قال بعض المحققين هذا في انقسام الوهمي ظاهر وأما في انقسام العقل في الاستيعاب

فلا فإن العقل إذا فرض الجسم نصفًا ونصفه فما إلى غير التهامد على للاحه الكل كما يعمل لهذا الجسم نفسه وكذا الجمع الإنصاف البرهنة إلى غير التهامد فيد فرقت الجسم جميع انصافه الغير المتشابهة فدهو لا ادريس لاسل

يكن فيها تصور العقل لا يتصور على الوجه الكلي بل على وجه ان العقل يتصور جميع الاقسام بصورة واحدة
كلية حتى لا يجر الاقسام في طرده بل معاداة يكتفي فيها العقل بحدود كل واحد من الاقسام بصورة كلية لكن على
وجه يتناقض صورة الاخر ويؤيد ما قلنا ما قالوا ان القسمة الفرضية ﴿ ٣٤ ﴾ فرض شي دون شي

وفي كلام الشيخ والشارح ان القسمة
بالواضحة تحدث الثانية في المقسوم
ولاشك ان الثانية لا تتصور في
القسمة الفرضية لا يتصور كل
واحد من القسمين بصورة على حدة
وهذا هو العالم التفصيلي اذا تم هذا
فتقول التسميات اغبر المتناهية
من العقل توقف على ملاحظة الامور
الغبر المتناهية في التسم والاقسام
بصورة تفصيلية مما يزن ولا يمكن
ذلك دفعة ولا في زمان متناه
وذلك بين لاسترة فيه هذا ثم
قال هذا المحقق وعندى
ان وجه التقصى من ذلك امر آخر
هو ان النظام لما التزم وجود تلك
الاجزاء العقلية بالفعل لانه كونه تلك
الاجزاء متساوية في افادة الحجم
وكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة
الاجزاء الى الاجزاء فلزمه الانتهاء
واما الحكماء فيقولون بانقسامه بحسب
الفرض الى اجزاء غير متناهية
متناقصة كالنصف ونصف النصف
وهكذا والحاصل من جميع تلك الاجزاء
هو ذلك المقدار بعينه لانه اجزاء
متناقصة ولا يقولون بانقسامه الى
اجزاء غير متناهية متساوية فضلا
عن التزايد والحاصل ان لانهاى
اقسام الجسم عندهم من جهة المتناقص

وجود جسم عديم المقاسل فلا ظهراته لماسلب الوجوب ثبت الامكان
اذا لا يمكن في مقابلة الوجوب قوله (ان امتنع الفك بسبب) هذا
الشرط يتعلق باختلاف عرضين ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك
اولا فان قبل الفك فهو منفصل اما بالفك والقطع واما باختلاف عرضين
واما بوجههم وفرض وان لم يقبل الفك فهو لا يفصل بالانفكاك الا انه يفصل
باختلاف عرضين وبالوهم والفرض فالجسم منفصل باحد الوجوه القسمة
الثلاثة وبالوجهين لو امتنع الفك بسبب واه ان اختلاف العرضين ان لم يدخل
في الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات في الثلاثة المذكورة في اول الفصل
وهي اما بالقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن نافلا للذهاب بالتام
وان دخل في الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على انه
لواوجب انفصال في الخارج حتى ان الجسم بوجوده في الخارج جزءان
مميزان بان يكون شئ منه ابيض وشئ منه اسود او بان يكون شئ منه
ملاقيا لجسم آخر او موازيا او محاذيا وشئ منه لا يكون كذلك يلزم اشتغال
الجسم على اجزاء غير متناهية بالفصل في الخارج ضرورة ان كل جزء
فهو يلاقى باحد طرفيه غير مباين فيه بالطرف الاخر لا يقال اذا كان بعض
الجسم ابيض وبعضه اسود فلا يرب ان ما حل فيه السواد من ذلك الجسم
غير ما حل فيه البيض فلا بد من جرتين مميزتين في نفس الامر لا نقول
المغايرة اتمهى باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم
فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم بان ماء واحدا في نفسه تسخن بعضه
فصار مائتين في الخارج ثم اذا زال السخونة صار ماء واحدا كما كان
او بان جسمين واحدا وقع على شئ منه ضوء ولا يقى جسم آخر شيئا منه
انفصل قسمين بغير كل واحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والاقااة
عاد جسمين واحدا او بان جسمين اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب
مخازنه كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت
المسافة متصلة في نفسها فلا يشك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب
الا الانفصال في الفرض العفلى لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص
عليه الشيخ في الشفا بقوله ومن الذى بالفرض اختصاص العرض ببعض
دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم
تبيض لأكاه او تسخن لأكاه فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض

وحاصل جميع تلك الاقسام المتناقصة هو ذلك الجسم وادفرضنا خروج جميع تلك الاقسام
الى الفعل مع استقامته لم يحصل من جميعها الا ذلك وعند النظام ان تلك الاجزاء متساوية في افادة المقدار فلزمه ما لزمه
ومن ههنا علم ان كل ما يفرض من اجزاء الجسم ولو بلغ في الصغر حدا بالغ فلا يمكن ان يفرض في الجسم من امثاله

﴿ زال ﴾

فان قيل قد ظهر ان هذا السمع اقول لو فرض تحقق جميع القسمات الممكنة في الجسم بحيث
يكون جميعها بالقدرة ولو لم يحسب الفرض كما اخاره هذا المحقق في هذا يحصل اقسام متساوية اذ كل قسم فرض حيث لا يقبل
القسمة والا كان بعض

متشابهة فرضية بالفضل وكانت متساوية
في افادة الحجم كما اختاره النظام بعينه
فلا فرق الا يكون تلك الاجزاء اقساماً
عقلية مرضية عند الحكماء لكنهما
اجزاء مقدارية وعند النظام تلك
الاجزاء موجودة بالفعل وقد اعتبرت
هذا المحقق بعدم الفرق بين الاجزاء
الفرضية التي بالقوة والاجزاء العقلية
الموجودة اذ كانت متساوية
ويظهر لك ما ذكرناه اذا نصفت
ذراعاً ثم نصفت كل نصفين ثم نصفت
جميع الانصاف التي هي ارباع الكل
وهكذا في جميع المراتب كانت الاجزاء
المتشعبة بعضها الى بعض متساوية
فقد بررنا اقول القول بان المتقسم
الى القادير المتناهية قصة الغير المتناهية
مقدار جميعها متناه بما ذكره الامام
في شرح الاشارات لكن الانصاف
انه ظاهراً الفساد وقد ذكر سيد
المحققين في حاشية البحر ان الجسم
وان كان قابلاً للقسمة الى غير النهاية
لكن يتمتع ان يخرج الاقسام الغير
المتناهية الى الفعل والالزام ان يكون
مقداره غير متناه وقيل عليه ايضا كيف
يتصور ان يكون للقادير المترتبة
الغير المتناهية مقدار جميعها غير متناه
والتناقض لا يكون مقدار جميعها
غير متناه مع ان التناقض اذا اعتبرت
من الجانب الاخر يكون مترتبة
للاحواله اقول هذا غير متوجه عليه فمن

قال افترضه والذي اوقع في الالهام ان اختلاف الاعراض يوجب
الانفصال في الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخان وجهه
في مقابلة ابوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد بمجرد الوهم
والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال ثارة بنفسه اذا فرض في الجسم
شيئا دون شيء واخرى بحسب تغير كما اذا كان تميز باختلاف الاعراض
او ما ذكره في طيفور بلاس الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب
الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي فان المراد
بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سبباً
لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن بالفرض وور بما يقول
فألهم ان الاختلاف بعيد الانفصال الخارجي اذا كان العرضان ساريين
كما في البقرة لوجوب المقابلة بين محل السواد ومحل البياض واما الاعراض
الغير النسبية كالمساة والمحاذاة فهي لا يفيد الانفصال في الوهم وهذا
الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير البياض كذلك يحكم
بان المنسوس غير غير المنسوس والمخذى غير غير المخذى فلو اورد هذا
الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ولعله استهواه
ما وجد في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في البقرة
وغفل عن وجهه اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين في عدد
القسم الفرضية حيث يتكلم على مذهب ذي المقادير فالصواب ان يقال
الانفصال اما في الخارج كما بالفضل والقطع او في الوهم فاما بواسطة شيء آخر
كما باختلاف الاعراض او بواسطة شيء آخر كما بالفضل والفرض
واذا ثبت ان الجسم لا يتألف من احاد لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام
فاما ان يكون قابلاً لانقسامات متناهية او قابلاً لانقسامات غير متناهية
والاول باطل والاثانيته انفسه الى احاد غير قابلة للانقسام وقد ظهر
بطلانه بان ما على منية بل في منه غير ما بل في ما على يساره فحين ان يكون
قابلاً لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلاً لانقسامات
الغير المتناهية العقلية فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا لانقسام الوهمي
فمن البين ان محب الوسط الطرفين لا يقتضي انفصاله في الخارج بل في الوهم
انما للالزام قبول الجسم لانقسامات الغير لمتناهية باحد الوجوه الثلاثة
بل للالزام ان اجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر ثم لو زعم

الاعتبار من الجانب الاخر انما يتصور على تقدير تناحيه من هذا الجانب والمفروض انه غير متناه فيقودها مسائل مشهورة وهو
ان جميع لانقسامات الممكنة في الجسم اما ان يكون متشابهة او غير متناهية فملي الاول اذا انتهى القسمة الى ذلك الحد لا يمكن
القسمة بعد وعلى الثاني بل لم يمكن مجرد القسمات الغير المتناهية وهو لم يرد لا يمكن وجود الاقسام الغير المتناهية وهذا

جاء في جميع ما هو غير متناه يعني لا يقف كقدورات الله تعالى وغيره فان قلت ان اريد بجميع التسميات جميع تسميات كل منها يمكن تختار انها غير متناهية ولا يلزم إمكان وجود الجملة الغير المتناهية بل إمكان وجود كل واحد من آحادها وان اريد بجميع تسميات يكون مجموعها يمكننا تختار انها متناهية ولا يلزم انتهائه

﴿ ٣٦ ﴾

القسمة إذ قصد الانتهاء الى حد مثلا يمكن تحقق القسمة بعده لكن لا بان يتجمع معه قلت تختار الثاني ونقول انه يلزم منه اذا انتهى القسمة الى حد لا يمكن تحقق قسمة بعدها مع التسميات التي تحققت بالفعل بمجموع معها والتزامه مكاره بل اقول في الجواب عنه بعد اختيار هذا الشق انه اذا حذر هذا الكلام يرجع الى ان المجموع النصف بإمكانه تدويره امكن ما يزيد عليه بل عمومته او غير متناه ولا يتقاربان في الفرض المذكور لا يمكن تحقق مجموع لا يتكرر ما يزيد عليه وكل مجموع كان مما كان متناهيا يمكن الزيادة عليه فالمجموع الذي لا يمكن فالزيادة عليه ممتدة في فرضنا هذا را ان يكون ذلك لمجموع غير متناه حتى لا يمكن الزيادة عليه تعرض كون ذلك المجموع ممكنا يقضي إمكان الزيادة عليه وكونه متناهيا وكونه بحيث لا يمكن الزيادة عليه يقتضي كونه غير متناه فلهذا الكلام يرجع الى ان المجموع الذي كما متناهيا وغير متناه هل هو متناه غير متناه ووسط ذلك ما يقال نفرض شيئا ما كوجوده وعده مستلزما للمحال فان اُلزم وجوده للمحال يتناقى التزام عدله وغير ذلك وبهذا الحق يدفع سؤال آخر مشهور وهو انه اذا احده جميع المفردات بحيث لا يستلزم منه مفهوم فاذا نسبنا الى انه فلا خلاف انه يحقق في ذاته وبين ذلك الدقة ا-هـ

زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه فمن الجائز ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذيقرطيس وسيتأتى الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف الاعراض قوله (قد حصل من المباحث المذكورة) مساق الحديث يستدعي تقديم مقدمتين الاولى لارتباب في ان الجسم محض بسطوح نجما ينسأهل هو مجرد الجسم الطبيعي او شئان الجسم الطبيعي وركبة سارية فيه هي الجسم التعلي استدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالحكمة الواحدة تجعل تارة كرة واخرى مربعا وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلاحظنا في ان ذلك الجسم باق بغيره مع اختلاف جميع احوال الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كاره تخضع ثم اذا جعل مربعا يطل ذلك التخصيص ويحصل نحن آخر اصغر منه مع بقاء الجمعية بينهما فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والاخر زائل يختلف وهو الجسم التعلي وهذا مما ثبت لو ثبت ان الاجسام التي تختلف اشكالها متناهية في نفسها لكن اشياء بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فيجاز ان لا يكون شئ من هذه الاجسام لمحسوسة الامر كما ويكون اختلاف اشكاله لا يتغال الاجزاء من سميت الى سميت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله المقدمة الثانية قد سميت ان اجسام التعلي كمة قائمة بالجسم الطبيعي بمسندة في سائر الجهات ثم انها لا تند في تلك الجهات الى غير انتهائه بل لا بد من انتهائه في كل جهة ينتهي بعرض السطح له لما ارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهته و غير انتهائه في جهة ينتهي في امتداد في جهة اخرى وهو الحد عند انتهائه بعرض التفتة فالجسم التعلي في عند السطح هو في عند الحظ المعاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعلي ولا الحظ جزءا من الصلح ولا التفتة جزءا من الحظ لما قد ظهر من امتداد كل منها عند الاخر بل عرض له من حيث انتهائه واذ عرفت هذا عدل لمالك ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة غير التسمية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعلي كذلك ضرورة انه ينقسم بانقسام

في المجموع انما بدت في الوجود من اصله وخارجا ايضا اذا سمع خارجا عن الماديين وبثبوت هذا الاشكال قال بعض الافاضل الى انه لا يجب كون التسمية خارجة عن الطرفين وذلك بان يقال فرض جمع المفردات

المفهومات التي كانت ﴿ ٣٧ ﴾ نسبة الى جزئه خارجة عنه داخلة فيه هل تلك النسبة خارجة ام لاصم

يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة
حين الفرض وتظهر ان نسبتته الى
جزئه خارجة عنه واما اذا فرضت
جميع المفهومات بحيث لا يخرج عنه
مفهوم يمكن تحققه وفرضه ولو بعد
ذلك الفرض فذلك الفرض لا يمكن
اجتماعه مع اعتبار نسبتته الى شئ كما مل
(قال المحاكات وجوابان الظن يطبق
على ما يقابل اليقين وهو المراد) قول
لعل التكلفة في اختيار لعل الظن مع
ان هذا المذهب مجزوم به عند
القاتل به التنبه على شاعته وسفاهته
وامه مما يلبق ان يتطوع به اعتقاد
واعتدبق فوق الظن لو تعلق به
التصديق (قال المحاكات فلا بد ان
يقال من الناس من يكاد يظن كما قال
في الفصل الثاني) قال المحقق الشريف
قدس سره فيه بحث لان اصحاب
المذهب الذي هارون من القول
بالجزء الذي لا يتجزى وقدرتهم
ذلك من حيث لا يشعرون يحكي عنهم
بذلك البصيرة واما هؤلاء فلبسوا
بصارين ما يلبسهم في مذهبهم
بلا تظنونه بانقول وربما يصرون
به بقول الفرقين لعل الظن والقول
ربما يؤيد ايراد كلمة يكاد في الثاني
دون الاول (قال المحاكات الثاني
ان تلك الاجزاء) اشارة الى جنس
الاجزاء لا الى الاحزاء التي هي اجزاء
الاجسام حتى يصير في قوة حل الشئ

بانقسام الطبيعي وأريكون السطوح والمطوط كذلك لانها عارضة له
 وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام المحل لو كان من الاعراض
 السارية والسطوح والمطوط ليست كذلك وايضا اتصال هذه المقادير
 غير لازم للمقديان من ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي
 فيجاز ان يكون مشتقا على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا
 لاجزائه اصلا ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم المتصل في نفسه محتمل
 للقسمة بغير النهاية وما كنت علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة في نفسها
 محتملة للقسمة الغير المتناهية فكان الواجب ان يقول بمخالفة من حال احتمال
 الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد الالزام
 واراد به الملزوم فقال بمخالفة من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال
 احتمال الجسم فيها على اللازمة بينهما وانما لم يصرح باللازمة
 ولم يقل سئل بمخالفة من حال احتمال الجسم قسمة بغير النهاية ان مقاديره
 كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير
 يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد
 والمقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية
 وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية
 لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض
 في المسافة يفرض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان فحركة الى نصف المسافة
 نصف الحركة الى كل ما هو الحركة في ثلث المسافة ثلث الحركة الى كل ما هو زمان
 الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثالث
 ثلثا فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان
 قابلان للقسمة الى غير انتهائية فلو قلت ان اريد بالحركة ما عني بهي القطع
 وبازمان ما هو مقدارها فيها امران لا يوجدان الا في الوهم فلا يكون
 البحت عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان
 قدر، فهي آتية وهو آلي لا ينطبقان على المسافة ومنع انقسامهما
 فضلا عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع وقدره
 وكما به اشار بقوله وذلك لتطابقهما في العقل اكنهما امتدادان
 في اذهال يجوز العقل بانه اذا فرض في احداهما قسمة انقسم الى جزئين
 لا يستلزم ما لا في العقل اذهما وجودا في معنى به بل في الخارج يعني

على نفسه وكون غير مفيد (قال المحاكمات واما الذي لا يلزمه فلا حيران) ولو هذا أصلهما عن الاولين بقوله وزعموا قال المحقق الشرعي قدس سره منه بحث لان مرادهم بقولهم ان الجسم مركب من اجزاء لا يعجزى هو ان تلك الاجزاء لا يعجزى اصلا فكون الحكم انثالث ايضا لاراء الانه لا يعجزى في الحقيقة من ان يكون من جميع الوجوه

أو بعضها وأما قوله وزعموا فلا نشتأ القساد والناقضة هذه أن الحكمان أقول قوله مرادهم بقوله إن الجسم مركب من أجزاء لا يتجزى هو أن تلك الأجزاء لا يتجزى أصلا أي لا كسر ولا قطع ولا زوال وأما قوله على أن الحكم الثالث أيضا فغير مدعيهم بل الظاهر أن الحكم الأول

﴿ ٢٨ ﴾

تشرير المذهب كالقول

الحكم الثالث وأن مدعيهم إنما يفترون أو ينسبون فيه وسيجيء ما يؤكد هذا المعنى ثم أقول الحكم الرابع أيضا لازم لسدوهم لأن تركب الجسم من تلك الأجزاء يستلزم أن يكون الوسط حاجبا عن تماس الطرفين حتى يحصل الجسم وسيجيء ما يشيد أركانه (قال النجاشي فيين كلاميه مناقات) أقول في دفع المناقاة أراد الشارح المحقق بوجوه القصة أنواع القصة لأسبابها ولا مناقاة بين كون أنواع القصة ثلثة وبين كون أسبابها أربعة وذلك لأن المراد من القصة الوهمية ما للوهم دخلا فيها في الجملة وأراد بها ما لا يكون الوهم مستغلا فيها من غير أن يكون اختلاف المرضين يثبت الوهم على القصة والقصة التي يكون باختلاف المرضين داخله في القصة الوهمية الخارجية وأراد الشارح بكونها خارجية أن الأمر الخارج له مدخل في أن يقسم الوهم الجسم إلى قسمين ولو أريد بوجوه القصة أسبابها فيمكن أن يقال أيضا أراد بالأسباب الأسباب الحقيقية وأراد بمقدماتها ما يتناول الباعث فلا مناقاة (قال النجاشي فيين بلفظ قد على ذلك) أقول كلمة قد واردة على الانقسام الثلاثة فيقتضي هذا الوجه مدعيهم أن الجسم الذي لا يقبل الانقسام

أن الجزئين لو وجدوا في الخارج لا يكونا ما بل يكون أحدهما متقدما والآخر متأخرا فبالضرورة لا يحصل شيء منهما في الوهم إلا إذا كان في الخارج أمر غير فالذات يحصل بحسب استمراره وعدم استمراره في العقل هذا الاستدلال فحصل هذا الاستدلال عند الدهن أدل دليل وأعدل شاهد على وجود ذلك الأمر غير انقار في الخارج ووجب البحث عن أحواله والتنبه على آياته وأذوقين أن الحركة والزمان ما سادان متصلا لأن طهر أن تقدمهما أن الماضي والمستقبل والحال لا يصح لأن الحال حد مشترك والحسود المشتركة بين المقادير لا يكون أجزاء لها فالحال المشترك بين الحقلين مثلا لو كان نوعا من الحلق لكان إذا نصف خط كان الحد المشترك بين النصفين خطأ ما فيكون التنصيف نتيجا ويزداد ما زاد لا يقل لأن لم ينقسم الحد المشترك بين الماضي والمستقبل فأن من الجائز أن توسطه حد من مقدارين ولا يكون حد مشترك بينهما لا يقول الشيء إذا كان غير فالذات لا يكون أجزاء وجمعة في الوجود بل ظاهر في قسمه يكون أحدهما متقدما والآخر متأخرا فلا جزء للحركة والزمان إلا التقدم والتأخر والماضي والمستقبل وعند هذا طهر فساد معارضة الإمام لأنها مبنية على وجود الحركة في الحال وقد ثبت أن الحال ليس من الأزمنة والحركة زمانية قوله (المقصود من هذا الفصل أثبات الهوي) فثبت أن الجسم متصل واحد في نفسه فاما أن يكون الجسم مجرد تلك لهوية الاتصالية التي يمكن أن يفرض فيها أبعاد ثلثة متقاطعة وأما أن يكون فيها وراء تلك الهويذة الانصالية شيء آخر يقطعها ويقبل الانفصال وهو بعينه فذهب القداماء كأفلاطون وشيعة إلى أن الجسم ليس إلا ذلك المتصل فهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره إلى أن الجسم مركب من الصورة الاتصالية وشيء آخر قابل لها هو الهويذة فآخر ما ينحل إليه الأجسام أجسام بسيطة عند أفلاطون وأجزاء غير أجسام عند غيره أما الهويذة والصورة على مذهب الشيخ وأما جواهر فردة عند آخرين والفرض من الفصل أثبات الهويذة فالقدار هو الكمية لغة والكمية الأصلية اصطلاحا وأثنى بقوله بالاشتراك على معنيين على حشوما بين السطوح وعلى الأمر الذي يقابله بركة القوام أي غلظ القوام

والتشكيل فينقسم بالوهم وقد ينقسم بغيره من القطع والكسر هذا باطل رتوجيهه أركلة ﴿ وفي ﴾

قد يفيد أن هذا الجسم فينقسم هذه القصة وقد لا ينقسم وانقسم أن في أن ينقسم قصة أخرى أو لا ينقسم أصلا بأن لا يعتبر العقل والوهم أعسم فيه وأما ما يدعى على أن الأشياء الصلبة والليينة ينقسم بحسب الوهم انصافا في

تحتي ملاحظة الامر الخارج من اللفظ والاول ان يقال فائدة لفظ قد على انها التقليل على ماهو الظاهر من التثنية
على ان الجسم الصاب قد يقطع والجسم الثابت قد يكسر ايضا واما ان القسمة الوهمية جارية فيهما فظاهر لاحاجة
الى الاشارة اليه واما ﴿ ٢٩ ﴾ فأتدتها في جانب الجسم الدمي لا قبل الاتصاف فلي ما عرفت أنفا

ولا يبعد ان تكون لتحقيق وفائدتها
التثنية على ان الجسم الصلب يتحقق
الكسر وفي اللبن يتحقق الطمع
كثيرا شيئا واما العكس فقليل بالنسبة
اليه وفائدة الضيق في الوهمية تظاهر
اذا التفتك لا قبل قيمة اخرى اصلا
وانت تعلم انه لاضافة بين التقليل
والضيق (قال المحاكات فهو المدرك
للمعاني والصور والقاسم والركب
والمفصل) بهذا الكلام يتدفع ما يلزم
عليهم مما ذكر قدس سره من ان القاسم
لا بد ان يكون مدركا لما يقسمه مع
انهم قالوا ان القاسم هو التفضيلة
والمدرك هو الواحدة وذلك لان القاسم
هو الواحدة ايضا لكن باكة التفضيلة
وسنقله الشارح عن الامام (قال
المحاكمات والمخالفات بينهما في هذا
الموضع كما صرح به الشارح) الظاهر
ان نسبة هذا التصريح الى الشارح
بناء على ما ذكره بعض من اراد
فائدة لفظ الفرض فكانه فرق بينهما
اولا وذكر الفائدة في اراد لفظ
افرض بناء على انه في جميع النسخة
التي يشعر بعدم الفرق والاظهر
ان مراد الشارح المحقق ما ذكره بعض
المحققين من ان حاشي الفائدة انه
اولم يورد الفرض لكن الوهم محولا
على طاهره والقسمة الوهمية بهذا
المعنى واقعة فاردفه بالفرض عطفا
على سبيل التفسير باننا المقصود ودفعنا

وفي النسخة الاخرى وعلى حشوا بين السطوح اذا كان صعب الانفصال
وهو غلط القوام والامر الذي يقابل رقة القوام فالتعريف يدل بالاشتراك
على ماهو ذو شوبين السطوح وهو فصل الجسم التعلبي يفصله
عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم
التعلبي هو حشوا بين السطوح لاذو شوبين الحشو والجسم الطبعي
فالاولى ان يفسر بكون الشيء حشوا بين السطوح حتى يستقيم فقول المراد
بالحشو هما المصدر لا غير المصدر وهو التمثل وتوسط بين لسطوح
واما التمثل بين السطوح فهو الجسم التعلبي فلهذا حله ايضا على
الغلق اقوام لادلى التلطيخ والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على المعنيين
غير ضفي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة
في الحدود والحد المشترك بين شيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما
وبداية لآخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انفساه يحدث
حد مشترك بين اثنين كما ذكر فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو وحد
مشترك بين قسميه واذ فرض انقسام السطح يحصل سطح مشترك بين
قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه ولما فصل
بهذا المعنى يطابق على ثلثة امور احدها فصل الحكم المتصل بفصله
من الحكم المتصل الذي هو البدل وثانيها الصورة الجسمية والمخاطق
المتصل عليها لانها مألوفة للجسم التعلبي المتصل فسميت به تسمية
البروم باسم الازم وثالثها الجسم والمخاطق عليها الاتصال لانه
لما طاق المتصل في الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت
الصورة ذات الجسم التعلبي اطلاق الاتصال على الجسم التعلبي فاطلاق
الاتصال في الصورة ايضا اطلاق اسم الازم على المألوم ولما اطلق
الاتصال على الجسم التعلبي وعلى الصورة اطلاق المتصل على الجسم
لانه ذو الاتصال حيث هو ضفي وهو امر ان اتصالها بات وكون
الشيء يتحرك بحركة اخرى وهما معنى اخر لم يذكره وهو كون الشيء
ذا اجزاء بالقوة ولما كان لازم المعنى الاول لازمة مساوية اكتفى به بالمقدار
في قول الشيخ اريد به الحكم لا الحكم المتصل والا لكان المتصل بعده مكررا
مستدركا وهو جنس الجسم التعلبي والمتصل فصله بفصله من اعداد
والنحن فصل آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم

لزوهم وغاية ما يمكن ان يقال من قبل المحاكمات ان الفرق بينهما في هذا الموضع بناء على النسخة الموجودة على
ما اشار اليه الشارح بترجيح النسخة التي لم يذكر فيها كلمة لا بين الوهم والفرض على غيرها فان اتفق انه لا فرق بينهما
في هذا الكتاب (قال المحقق) كان لانه قسمية الشيء يتوقف على ادراكه (يا فاعلم) قول يكرر ان يقال المراد بما يقسمه ما يفرض

ان نفسه وحديثه يدفع السؤال واما ما ذكره بعض المحققين من ان المراد ما يريد ان يشعده فاقول به وعليه ما اورد على قول الشارح ما يصححه او كما انه صفة الشيء يقتضى ان يدرك انقسام كذلك اراده قسمة الشيء يقتضى ادراك ما يرد قسمته واما التوجيه الذي ذكره صاحب المحاكمات فيجيب

﴿ ٤٠ ﴾

لوقال الشارح لانه لا يقدر على استحضار ما يقسم الجسم اليه والحاصل ان كلام الشارح طاهر في نسبة عدم قدرة الاستحضار الى القسم ويقضى التوجيه ان يكون هو منسوب الى الاقسام اقول ولكن نظره ادق واصوب لان ما فرض مقسم اذا لم يمكن ادراكه لصفه فكان الوهم وقف قبل هذا لتقسيم لانه لم يخرج من القسمة بعد حتى يفرض كونه مقسما او كما ان التقسيم يقتضى ادراك القسم يقتضى ادراك الاقسام ايضا (قال المحاكمات اذا لا يرد في العلم والاعتدال باحاطة لا يتدبر) احاطته عنه بعض المحققين بان الاحاطة كما يكون صفة للمتعلم يصح جعله صفة للمقدرة فلا يجد ان يكون مراد به احاطة ما لا يتدبر هي الاحاطة بسبب القسمة (قال المحاكمات وايضا ان اراد بعدم قوة الوهم آء) قال بعض المحققين الوهم لكونه غير قادر على ادراك الكل لا يدرك الامور الغير المتناهية لا على الوجه الكل ولا على الوجه الجزئ لما مر بخلاف العقل فانه يدرك الامور الغير المتناهية على الوجه الكل بصورة واحدة فتقول المراد بعدم قوة الوهم على ادراك الامور الغير المتناهية بالفعل او تقول المراد انه لا يقدر على ادراك ادراك وقسمة قسمة لا يحد البرهان ان

التعليمي فكانه قال قد علمت ان الجسم جسم تعليمي فاخام حده مقامه فكان سببلا بقول المتصل اعلم من التخصيص وقد تقرر في صفة التعديد ان الاعمال يجب تقديمها باله اخرى عن التخصيص اجاب بانه لما حاول تفهيم مناظر به اعني القائلين بالجزء وكان التخصيص عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم في التعريف فان قلت كيف قال قد علمت ان الجسم مقدارا تخمينيا متصلا وما علمنا ذلك فيما قبل اجاب فقال بل معلوم بما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذاتية وتجانسة فهذه كمية متصلة تخمينية فان قلت هب ان هناك كمية متصلة تخمينية هي الجسم التعليمي لكن لا يمكن ذلك في علمنا ان الجسم جسم تعليمي واما كان كذلك لو علمنا مقابله للجسم الطبيعي فانه ما لم يعرف مقابله اياه لم يمكن بانه له والارم اثبات الشيء لنفسه لكنا ما علمنا ذلك فيما قبل فلا يصح قوله قد علمت اجاب بان من الواضح ان الجسم جوهر و هو هذه الامور اي الكمية المتصلة تخمينية اعراض فن الثين الواضح انه معار لها والجلي الواضح في مرض العلوم فكانا كنا قد علمنا فيما سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من مائة الجسم التعليمي ان اخره مستدركا زائدا لتمام الكلام دونه لا ينافي هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير تمام لان الكمية الاصلية التخمينية صلي تفديرها هي الجسم كيف يكون عرضا ثابتا المتغيرة بعرضتها مصادرة على المطالب بل الاوجه في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم اوضح شيء له وكونه ذاتية تعليمي امر غير جوهرية يتحصل به جوهرية ومن المعلوم بالذاتية المعارة بين الشيء ومبدأ فصله لانا نقول هذا التوجيه مع استماله على لمصادرة على المطالب فاستدل لفظا ومعنى اما لفظ فلان الواو في قوله وكونه شيئا من مائة لانه لا ينافي له حيث قال الواجب ان يكون بالفاء ليكون بيان المعارة واما معنى فلان الجسم التعليمي عرض والمأخوذ من العرض لا يكون فصلا جوهريا وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للاعداد ولان هو ذو الجسم التعليمي فلكم بين القولين وقد سمعت كلاما في ذلك ولا صواب ان يقول لما قلنا ان الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا بغير الاشارة على ما بقاء بعينه جزءنا ارهناك امر باقيا وامرا متحلا في الجسم التعليمي فكما علمنا باصال الجسم كائنا علمنا

على الخلا التركيب بانقول لو جهين نظرا ما في اراد بل ولا يدرك في الزور

الغير المتناهية بصورة واحدة قد عرف انما يقتضى فعلية القسمة الفرعية من انقل بل لا بد منها من كون القسم والاقسام متميزة عند العقل بصورة متعددة على ما عرفت مفعلا على ان الكلام في قسمة العقل لا ينفك وقسمة

بان الجسم جسماً كلياً وحيث تلك قد علمنا هذا لا يقال هذا المقدم
لادخل لها في هذا الاستدلال فيكون مستدرك لا ما حول كما ان المطلوب
من الدليل ان في الجسم شيئاً غير صورته الجسم كذلك المطلوب منه
ان ذلك الشيء غير صورة صورتهما اعني الجسم العلوي وذلك يتوقف
على ان الجسم جسماً كلياً قوله (وانه قد يمرض له انفصال
واشكال) قال الامام لفظة قد يفيد جزئية الحكم والماورد الحكم جزئياً
لان بعض الاجسام لا يمرض له الانفصال كالملاك وفيه نظر لان قد ليس
يقهر الايجز الاوقات لا يبيض الحكم فمى الكلام ليس الا ان الجسم
يمرض له الانفصال في بعض الاوقات لان بعض الاجسام يمرض له الانفصال
واعترض الشارح ان الملاك ايضا يمرض لها الانفصال واقفه الوهمي
ولا حل ذلك بتاولها هذا البرهان كما ينبغي بانه وهوليس يوارد لان السبح
لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الاشكال ايضا والاشكال ليس بل
الانفصال الامكاني ثم قال واما صواب انه انما جعل الحكم جزئياً لان بعض
الاجسام لا يمرض له الانفصال لعدم طرأ اسبابه ومن الواجب ان يكون
شيء من الاجسام بحيث لا يطرأ عليه اسباب الانفصال والاحصل جميع
الانفصالات المركبة في الجسم بالثقل وانه محال وهذا ايضا بناء على
ان قد يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره السبح في هذا المقام ان الجسم
متصل واحد في نفسه قابل للانفصال فأنظره عليه الانفصال فلا شك
انه لا يلقى تلك الهوية الاتصالية بينهما بل سئل ويحدث هويتان
اخرتان اتصاليتين ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدثت هوية اخرى اتصالية
ملا بدهك من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللوهيتين
الاتصاليتين اخرى وهو هو بينه الا ان في اثبات هذا اشكالاً جازاً ان يكون
الهوية الاتصالية قائمة بذاتها تعلم وتحدث هويتان اخريان وتصلان
وتحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم افلاطون ومحمّد
هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد
مقاطعة على رؤيا قائمة فيكون متغيرة بذاتها والمخبر بذهمه يجب
ان يكون قائماً بانه كان في متعة مكثرة ووجه اعصى عن هذا الاشكال
انه اذا اتصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين او في الجسم واحد
فلا يمكن ان يقال قسمة ذلك الجسم المتصل بل بالزمن وحده متصل

طريق البرهان) اقول ما ثبت البرهان
هو ان تحت الوسط الطرفين من
الملاقاة مستلزم الملاقاة بالاسر
وهو ملزوم الانقسام لكن ذلك
لا يكتفي في اثبات المطلوب وهو ان
تركب الجسم من الاجزاء التي لا ينقسم
صلها ما ثبت كونه مذهبهم وهو القول
بتركب الجسم من الاجزاء الغير المنقسمة
اصلا مستلزما بحسب الوجود على الطرفين
من التمس فظهر ان الحكم الرابع
ايضا لازم مذهبهم على عامر وظهر
من حال المطلوب هو انقسام الجزئ
ان الحكم الثالث لتقيم تقرير مذهبهم
على ما شرنا اليه فذكر (قال
لمحاكمات وفي دليل النقص انفسار
احدها ان الامم آء) اقول ظاهر ان المراد
ان الملاقاة بالاسر بين الاجزاء مستلزم
عدم انف الجسم من تلك الاجزاء
بان يكون تلك الاجزاء المتداخلة
جسماً واحداً مقدار الجسم ويكون
له حجم ومقدار يزيد في مقدار الجسم
والاجزاء المتداخلة ليست كذلك
طالما لم لا يجوز ان يدخل الطرف
الوسط ويريد مقدارهما على
مقدار واحد منهما فالتا لا يتخلو اما ان
يقصد مكانهما اولا فلي الاول
لا يتصور الازداد في المقدار والحجم
صروء ان المقدار العام والصغير
لا يفسدان مكانا وعلى ان كان
طرا واحداً غير منطبق على ظاهر
لاشكاله والا كان مكانهما واحداً
وهو خلاف الفرض فاذ لم ينطبق

ضه احدهما على ظاهره الاخر

لا قل ايضا على تقدير تركيب الجسم من الاجزاء لا يتصور بدون ان يكون الوسط فيها واقفا في الرب وحينئذ
يتوقف المنع بالكلية واما ما ذكره من الجواب فدفع للتع الاول بابطال سنده المساوي ولا تعرض فيه لدفع الثاني (قال

الحكايات وثالثها النقص بالوصول المشتركة) اقول الاول ان لا يحصل هذا النظر ثلثا الانظار الواردة على دليل
النقص لان هذا يحتاج توجه على جواب النظر الثاني حيث التزم فيه ان الشيء اذا كان له طرفان يقتضي باحد وجوه
الانعدامات قال الشارح وذلك لان المكان يتقدم قريب من مفهومه ﴿ ٤٢ ﴾ انقوى آه اقل فيه

آثر ارا وانما بما بالكلية وحادث متصلا اخر ان اواندا ما بالكلية
وحدث متصل واحد من لاشئ فانما يدرك بالضرورة التفرقة بين انعدام
الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامهما واتصالهما فاذا وجب
ان يكون هناك امر موجود باق في الحالين وذلك الامر ليس هو تلك
الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالضرورة فتعين
ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية توارد عليه هي والهويتان
الاتصاليتان فدة في النظر هو الذي اوجب ان يكون المميز بذاته قائما
بقية لابق ل هذا مشرك الا لزم على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه
لانه اذا فصل الجسم المصل الى جسمين المتصلين فلا يخالو اما ان يكون
مادة هذا عين مادة ذلك او لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيئا واحدا
بالشخص موجودا في جسمين موصوفا بجمعتين وانه محال بالضرورة
وان كان مادة هذا غير مادة ذلك فاما ان يكون المادتين موجودتين في ذات
الجسم المتصل ويكون مستقلا على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا
في نفسه هذا خفا واما ان لا يكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارنا موجودتين
فانعدمت عادة الجسم المتصل لانعدام اتصاليه وهو انعدام الجسم
بالكلية لا بقول المدة شخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه
ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد
متعدد عند الاتصاليين واذا ثبت هذا التصورة بقول لانقسم ان المادتين
لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مستقلا على
اجزاء بالفعل والما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس
كذلك بل هي موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم
وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا علمنا بان الجسم غير مستقل على اجزاء
بالفعل اما اذا قلنا بامتناعه على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء
وانفصاله عن تفرق الاجزاء والامر ثابت في الحالين هو الاجزاء فلا بدت
هالك هيوالا صورة فقط ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل
ونقره حسب ما ذكره ان الجسم المتصل في نفسه قد يرضى له الانفصال
فيكون ممكن الاعمال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الاتصال فيكون
لجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال
لاستحالة اتصاف الشيء له فاذا هناك امر وراء الهوية الاتصالية

نظر لان هذا يحتاج لتفصيل في الكتب المشهورة الكلامية
في ان المكان عند المتكلمين عبارة
عن البعد الموهوم حتى انهم حصروا
المداهب في المكان في السطح والبعد
الموجود والبعد الموهوم وتنبهوا
الاول الى المشائين ونسبوا الى
الاشرافيين والثالث الى المتكلمين
قال الشارح واما عند السرخ وجمهور
الحكاماء فله واحد يرد عليه ما قل
بعض المحققين من انه - الاف ما صرح
الشيخ في السقاء فانه صرح هناك
بان الجبر اعلم من المكان ووضع الترتيب
كافي للمحدد لهم الا ان يقال اراد
بكرنهما واحدا انهما يصداق
عندهم على شيء واحد في الجملة وهو
السطح بخلاف المتكلمين فانهما
لا يصداقان شهنهم على شيء واحد
اصلا على مقتضى ما نقله قال الشارح
والمراد بيان مفارقة الملاقي في الجالس
في الجائنين فانه يقتضي قسمة الوسط
بجسمين اقول هذا يشبه على انه يفرق
خبر ما عليه بالنصب وان قرره بالرفع
على انه فاعل يلقي كان المعنى فيلقي
من الطرف حال انعود خبر ما في منه
حال التماس قبل النفوذ واللازم
على التفسير الاول انقسام الطرف
للمداخل قسمين وعلى التفسير الثاني
يلزم انقسامه في نفسه قدام الواحد
القدر على انفسه الذي معلوما

على ما عليه وجهه من دون الالتفات اليهم فالامانة مصدر ليقدر وكما هي في كل طرف ﴿ ٤٣ ﴾ يقال
حال تمام المداخله غير ما عليه حال التماس قبل النفوذ وغير القدر الذي لقيه حال النفوذ لقادرون العلم الموهوم تمام
للمداخله تسليم الكلام من ان يجحد القضاة بمعنى الملاقي ثم لا يخفى عليك انه على غير التفسير الثاني على ما قرره الامام

وتلقه الشارح بنى ان يقال دونه بدل ذنون القله التوهم للداخله فوضع المظهر موضع المضمر لبادء التوضيح
وقال بعض المحققين الاول ان يحمل قوله والقدر الذى لقيه دليلا اخر على انقسام الوسط والسنى والقدر الذى
لقيه حال الماسة نقل ﴿ ٤٣ ﴾ من القدر اللاتى فى حال تمام الداخله اقول هذا بناء على ما بين من ان

هذا انما يقم لا بطلان التداخل الذى
بعد الماسة لا لا بطلان التداخل
مطلقا على ما صرح به المحقق
الشريف قدس سره والا فدى
الاقلية كان فى قوة دعوى الانقسام
الجزء (قال المحاكات واما المتكلمون
فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة آه)
اعترض المحقق الشريف قدس
سره بان وجود الاجزاء بالنفصل
فى المسافة لا يوجب وجودها بالنفصل
فى الحركة لجواز انطباق المتصل
فى ذاته على منقسم بالقل كما يجوز
باله كس ثم انهم قائلون بما ذكره
اقول فى الجواب عنه انه قد تقرر
فى موضعه ان الوحدة الشخصية
للمسافة كانت المسافة اشخاصها
متعددة بافعل كانت الحركة ايضا كذلك
لا حاجة واجاب عنه بعض المحققين
ايضا بما هم معذورون الى تركب
المسافة من اجزاء لا يجزى اعتقادهم
ان السى لا ينقسم الى ما لا يوجد
فيه بالفعل وهذه المفارقة
مسلية عند المتكلمين امرهم
ولذلك ما ساعد النظام الحكماء
فى انقسام الجسم الى ما لا يتناهى دفع
فى اثبات الجزء ولما خالفهم الشريفتان
فى ذلك المذمومة لم يقل تركب الجسم
من اجزاء هذا قد لا يكون يمكن حل
كلام المتكلمين على ان المتكلمين
لما ذهبوا الى تركب الجسم من اجزاء

بطل الانفصال والاتصال وهو الهوى قوله (وتعلم ان المتصل
بذاته غير القابل للانفصال والاعتصال) اراد بالمتصل بذاته الصورة
الجسمية فانها موصلة بذاتها الى ملازمة الجسم التعلى على ما عرفته
فى الدرس السابق وذلك الامداد اشارة الى الهوية الانفصالية التى يمكن
ان فرض فيها ايماء متقاطعة فانها هى الباقية بينهما مع توارد المفادير
ولو قلنا المراد به الجسم التعلى الذى هو ايضا متصل بذاته لكل البرهان
بما له فانه يمكن ان يقال لما كان فى الجسم قوة الانفصال والجسم التعلى
انيس له قوتا لخال فكيف فى الجسم شى آخر له قوة الانفصال ولا اتصال
الا ان الحن حو على الصورة الجسمية اذ لما لو ان فى الجسم شى آخر
الصورة الجسمية لان ذلك لى غير مقدارها فالكلام ليس الا فى باب
المعاصرة من هوولى وصورة الصورة بل فى التعاريف الهوى وسورة وفيه
مع جوزا يكرس لمقارن مطلوبين بل ان لا ياتى الا بهما جوسا
لا غير بصورة الجسمية لا يوجب كون هو والهوى لجوزا ان كون هو
الجسم العلوى وانما لم يقل لا يكون هو دونه المرعوف بالمرن حو
لان الف بل بالحقيقة لا بد وان يتجمع مع القول ولهذا لم يقل فيما قلناه
فريقا لانه لا يابعد فرضه اتصال واما قوله فان قوة هذا القول
غير وجود القول فكلام الشرحين صريح فى ان القول هو الاتصال
وبافهم ما لا يثبت المعاصرة بين القوة والوجود بدل على ان القول هو
الاتصال فبفهم ما عطف والجواب عنه ان الاتصال اذا لم ياتى
ليس نفس الانفصال لانه عدم وادم لا يكون مفعولا بل اقول بالحقيقة
انما هو الجسم ويتان الحدس بالعدم ولا يكون المفعول عدالة اتصال
الا بصورة الجسمية ومما بها شكل تابع لوجوده بصورة الجسم
التعليل اوجهين اما اوله فلا مثال للصورة الجسمية مع ولىه فى جمع
اقتداره حتى كماه قاب لها واما الثانى فلان الاحكام المتعلقة قد تتوارد
على الصورة الجسمية وهى هى كمال بصورة الجسمية بتوارد على لهوى
وهى هى عيها بهذا ايضا يدل على ان الشرح ناعى بالنص دونه
الصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعلى لم يكن حو صورته عليه
ويبقى دونه ولىه خسر به التاميم لو كان القول هو المتصل دونه
لكن القول على ما فسر هو بصورة الجسمية عند الانفصال واتصل

لا يجزى لزمهم على اصواتهم تركب الحركة بالفعل من تلك الاجزاء وافول لا يتحقق ما قلناه ولذلك ما ساعد النظام
الى قوله اذا تمهد من المتقدمة اذ كان العلم رقع فى اثبات الجزء من حيث لا يدور به فكذلك الشريفتان وكان
الشريفتان لزموا تركب الجسم منها سرى بحدسنا لفظه شئ قلناه انما اشكال ان الحركة فى الشريفتين

اقول لا ينبغي انما ادعى ان الاتصال في الحقيقة لا يكون الا في صورة واحدة
 ممتعة بل في اقسام اول واسم ووسطا وكان لها تلك الحالات كانت ممتعة فلا يحتاج الى ان الاتصال
 الاول لا حد الشارح الاتصال مع الاتصال لان كون الحالات الثلاث في الحقيقة ممتعة فلا يحتاج الى ان الاتصال

بذاته ما هو قيل حدوث الاتصال فلا يلزم من كون القبول الصورة
 النتيجة ان يكون الاتصال بذاته ايضا الصورة النتيجة قال الامام ههنا
 امر ان احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القبول مستوفى به فليس
 مذكور فاذن القياس وثانيهما انه وان كان حق ان قوة القبول غير
 وجود القبول لكن لاحاجة في اثبات المطلوب الى ذلك لا ما اذا ثبت ان الجسم
 يمرض به الانفصال والقبول للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك
 وجود شيء آخر قبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المغايرة بين قوة
 قبول الانفصال وقوله فالجواب عن الاول ظاهر من الشرح وعن الثاني
 ان اثبات الهيولى لا يمكن ابتداء النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يمرض به
 الانفصال فاما يمكن اثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن
 الانفصال عدم وعدم الاحتياج الى محل موجود واما اذا ثبت ان قوة قبول
 الانفصال مقارنة لنفس الانفصال وهذه القوة امر يثبت فيستدعى
 لاحالة محلا وليس هو الاتصال فيثبت شيء آخر هو الهيولى قال الشارح
 اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا احتياج الى
 التزام تقدير هذا القياس اذ المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى
 هذا لا يمتنع لقوله فاذن معنى واما ان المطلوب لا يتصل بمجرد الانفصال
 فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محض بل عدم ملكة وانعدام
 الملكات لها حظ من الوجود لا يقال لانفس ان الانفصال عدم ملكة
 بل لاصحى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعى محلا موجودا لانا نقول
 قديمين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل
 بلرة بل هو انعدام الاتصال عن شيء من ذلك المتصل من شأنه الاتصال
 فلا بد من امر كان موصوفا بانفصال ويكون موصوفا بانفصالين واما بيان
 المغايرة بين القوة والوجود فله فاذن ان احدهما ادخال ما لا يفصل
 بالفضل في الاحتياج الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود
 الهيولى وكل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة
 في كل جسم فيكون البرهان كليا وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان
 السؤالان التليان لهذا الفصل غير متوجهين على انه ماثبت به الهيولى
 ليس مطابق الانفصال بل الانفصال الانشائي وليس كل جسم له قوة

اتصال الحركة لا يظهر الا في الصورة
 الاولى على ما يظهر عند حل الاشكال
 الثالث قال المحققات وجوابه ان
 الشارح ما اعتبر المبدأ والتشهي
 في الحركة قال بعض المحققين قال
 قبل المصادرة لا يدفع بذلك لانه
 اما يكون القدر الملاقي حال المباشرة
 غير القدر الملاقي حال التولد لو كان
 متقسما ادعى تقدير عدم الانقسام
 لا يكون بين التقديرين مغايرة وهو
 ظاهر قلت اصحاب الجبر يثبتون للجزء
 حال المباشرة من غير مداخلة وهو
 ظاهر فاذا تجوزا المداخلة بالحركة
 لزمهم الفرق بين القدر الملاقي
 في الحال الاولى وبين القدر الملاقي
 في الحال الثانية فليزعم الانقسام
 ولكنهم لا يثبتون الاحوال الثلثة
 للحركة في الجزء الذي لا يجزى اصلا
 بل هم قائلون بانه امر وقعي لا يجزى
 اصلا فاثبات تجزى بانه في الاحوال
 الثلثة يكون مصادرة على المطلوب
 نعم رد على قول الشيخ فانه لو جوز
 مجزؤه ان اللازمه التي ينضجها
 هذه البارة ثمة لجواز ان يكون
 المداخلة لا بطريق التفوذ بل يكون
 تلك الاجزاء في اول الملافة متداخلة
 كما ان الاطراف المتداخلة واجب بان
 كلام الشيخ ليس في ابطال التداخل
 مطلقا بل في ابطال تداخل اجزاء
 متماثلة بالفعل له ترتيب ووسطا وكان

ولذلك قال مداخله الوسط واول القسم الثاني الذي صرح بدفعه هو الملافة بالاسر
 مطلقا لان المداخله الحادثة بمداخلة لا بالاسر لان الاقسام المحتملة هي عدم الملافة اما بالاسر والبالاسر فلو حصل
 الملافة بالاسر بالملاقات الحادثة لم يصح الحصر في عدم الملافة والملاقات لجواز ان يكون الملافة بالاسر غير حادثة

القسم الثاني من الملائكة وهو القسم الثالث وهو على ابطال القسم الاول
الملائكة بالامر بالحوادث ولا يصح قول السراج انهم يرجعون الى ابطال القسم الثالث بابطال القسم الاول
على الصنف المذكور

على هذا التقدير هو الاصح منه
اعني تلك الملائكة بشرط الحدوث
وايضاً اذ لم يقع التماس ابطال
الملائكة فظهر لزوم الانقسام
حال كونهم جماعة في اول الملائكة ولا
حاجة الى ابطال ابطال ابطال
انتهى اقول يمكن ان يقال الانقسام
الثلاثة المحتملة على بعد من كون الوسط
حاجباً للطرفين عن التماس بناء على
ان هذا التقدير لازم لمذهبهم لان
تركيب الجسم من اجزاء لا يجوز
لا تصور الابان كان طرفان ووسط
يحجبهما عن الملاقة فالقسم الثاني
هو الملاقة بالامر على التقدير
الذكر كما هو المتبادر على هذا
التقدير لا يحتمل الملاقات بالامر
الغير الحادثة فيقدم الابرار الاول
لكن يتوجه حيث ان المقصود
لو كان ابطال الملاقات بالامر
الحادثة بعد التماس لم يكن المنع ما كان
ثباتاً لاشياء هو الملاقات بالامر حين
حجب الوسط للطرفين عن التماس وهو
زمان تماس الوسط للطرفين والتمنى
هو الملاقة بالامر الحادثة بعد
التماس وزم ان المقصود ابطال
القسم الثاني مطلقاً لا على التقدير
الذكر فقط فتقول ذكر الشيخ
لا بطل انداخل دليلين احدهما
لا بطل انداخل الحادث والثاني
لا بطل القسم الآخر الا ان ياثني

الاشكال والتفصيل هناك ما ذكره ثلث وجوه الانفصال لا ثلث الفلك
واختلاف المرتين والوهم والفرق في الانفصال الاشكال في ما كان رافعا
لا اتصال الجسم في الخارج لم يكن بد من شيء آخر غير الانفصال قابل له
واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس رفع الانفصال في الخارج
فلا يستدعي شيء آخر في الخارج بل في الوهم اللهم الا ان ثبت ان الانفصال
الوهمي مستلزم للانفصال الاشكالى ولم يثبت بعد واما اختلاف المرتين
فان قلنا انه يوجب الانفصال في الخارج فهو يثبت الهوى والافلا الخافضة
الثانية انه لو استدلى بنفس الانفصال على وجود الهوى فربما يسبق
الى الوهم ان وجود الهوى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف امكان
الاتصال فانه لما وجب وجود الهوى ثبت وجود الهوى قبل الانفصال
ايضا وهذا المأني لو كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك
بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا الى الوهم ان الهوى موجودة حاله
عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال
بل في المقارنة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال
وما ذكره الشارحان لا يبطي الا الفائدة الاولى فالقول باق كما كان واعلم
ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشتمل على ثلث مقدمات احدها ان قوة
قبول الانفصال غير وجود الاتصال وثانيها ان قوة قبول الانفصال
غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار والمقدمة الاولى
وان فرضنا انها دخلا في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين لمدخل
لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتكما والعجب من التماس حين انهما بالغا
في توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخيرتان لهما بالبال وايضا
قوله وتلك القوة لغير ما اتصل بذاته مفع عن قوله وانت تعلم ان التماس
بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يقال
لما لم ياتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم العلوي
وبالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال
فالجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال وقبول
بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس مقبول بالذات في هذا
الحال بل بالامكان اذ اعرفت هذا فتقول الجسم يعرض له الانفصال
والانفصال ولما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال فاذن

يمكن ابطال انداخل مطلقاً واما قوله وايضا فظهر الورد على ما ذكره من التوجيه اقول والحق في الجواب
عن اصل الابرار بعدم مقدمة ذكرها هذا المحقق وهو ان الملاقات بالامر في تلك الاجزاء لكونها محمية بالذات شاغلة
بجزء من المكان مغيرة للجزء الذي تشغله الجزء الاخر لا يتصور بالحر كتحالف الاطراف المتداخلة التي لا يخلطها

من التحيز ولا شغل الجزء من المكان لانها بداخل في اول ملاقاتها من غير حركة لعدم كونها ذا خط من المسافة والفرق لا ينفق على من له لطف قريبة ان يقال كون القدر اللاتقي في حال التماس غير القدر اللاتقي في حال التماس لازم من حركة الجزء المتماس ومداخلة وتنفوذ في الاخر لازم لبلالة ٤٦ امرها في الامور

التحيز بالذات فلا مصادرة (قال المحاميات واعلم ان اتصال الحركة لا يدخله في بيان المصادرة) ان اراد انه لا يتوقف بيان مصادرة على اخذ اتصال الحركة بل يكفي فيه اخذ قولها الانتساب فذلك لا يدل على استدراك اخذ الاتصال اذ بالاتصال ايضا يمكن اثبات المصادرة وان اراد انه لا يدخل لان اتصال الحركة في بيان المصادرة اصلا فلا يمكن بيان المصادرة من جهة اصلا فغير مسلم اذ يمكن بيان المصادرة بان اثبات الاحوال اثبت للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة اي غير منقسمة بالعمل الى الاجزاء بل يكون الاجزاء فيه بالقوة وكل الحركة متصلة واحدة انما يتم اذا لم يكن حركة من اجزاء لا يتجزى اما لاون فلما قرر هذا الجواب عن لا تكمال الثالث واما الثاني فلما قرر عند بيان المقدمة الاولى من ان الحركة عند الحركات متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون اموكون الحركة غير مركبة من اجزاء لا يتجزى فثابت اذا كانت المتصلة كذلك اذ هي تقدر كرون المسافة حركة لهم القول بان الحركة ايضا مركبة من اجزاء لا يتجزى على ما ذكره في بيان المقدمة الاولى فان اتصال الحركة في قوة اتصال المسافة واتصال المسافة

يكون قوة قبول الانفصال اي محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انفسه المتصل بذاته فكما يبطل الجسمية ويبحث جسميات اخرين كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران اخران فلما استحال ان يكون المتصل باذات قال لا لا اتصال اتصال ان يكون الذي يمكن ان يفصل هو المتصل باذات فوجب ان يكون هناك امر اخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال والامر بقوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل بذاته كان تلك القوة لغير ما هو والامر على هذا كان اراد الفناء مكان الواو اظهر والاستدلال بقوة الانفصال ببيده على ان ثبات الهوى لا يحتاج الى الانفصال بالعمل في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال الخ ربي حتى ان كل جسم يمكن ان يفصل كما يكون مستقلا على الهوى والامر بفصل العمل اصلا وسيظهر فائدة هذه الكفاية فيما بعد واعلم ان الامر في هذا الباب حواش سوال رب يورد ههنا ويقارن لاسم ان التماس للاتصال والانفصال هو الهوى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والارسال والانفصال عرضيين منه فبين عليه وهذا السؤال بين الاطلاق لا ريب ان الجسم متصل في نفسه فلا شك ان هناك رية اتصالية وقع الكلام في ان الجسم هل هو ذات الهوى او الاتصالية فقط اوفيه وادانتها الهوى الا انه شيء آخر قال انها ثم اذا ورد الاتصال ومن الماوي بالضرورة ان تلك الهوى ذات اتصالية لا يتبع بمبامع الاتصال فقد علمنا انها ليست قابله للانفصال قطب بل القابلية للاتصال آخر وكان السائل توهم ان الجسم هو الهوى ولما يوارد عليها الاتصال والاتصال هو توهم فسد واجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم واخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تجرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون حياء اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته متصلا

ولا

موقوف على ابطال ترك الجسم من اجزاء لا يتجزى (قال المحاميات وفيه نظر من وجوه ٤٧ قوله والصواب) اقول كلام الشرح لا يحقق حيث قال اي المتداخلة انما هو يقتضي ان يكون الطرف الا في التوسط آية مع ثبوت هذا الكلام دليل آخر على امتناع التداخل في دفع الطرف الاول ولم رد عنقضة المتداخلة الاحكام

الثالثة ما هو شأن الجدى من اتصال المداخل بمقدامات مسئلة الخضم بل اراد ان التداخل يستلزم شقاق الفروض
ويحصل كعلامه انه لو تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى كان هناك لاحتمال احكام ثلثة تألف الجسم منها وعدم
اختصاص اجزائه وهذا ٤٧ جره ان المقدم القروض معتبران في مفهومه وكون الوسط حاجيا

للمفروضين عن النفس وهذا لازم بين
للقدم القروض اذا تألف الجسم
من الاجزاء القدرية للثبانية الواضع
والاشارة لا يتصور بدون ذلك
فقول حيث تألف الجسم من تلك
الاجزاء فلا يتخلو اما ان لا تلاقى اصلا
او يلاقى بالاسر او يلاقى بالاسر
وكل واحد من هذه اثنان يستلزم
به لا واحد من الثلثة لموضع
هذا خلف هذا برهان خلف لا كلام
جدلى يسادى على ذلك ما ذكره
من الخضم وقول الشارح حيث
تناقض حكمه اثنان اى حين
عدم احكام الملاقاة بالاسر وبطلانه
وهو اقسام اثنان من الاقسام اثنان
المذكورة سابقا الذى كان الشيخ
في صدده بعلامه فابطله بوجهين
حتى يلزم الملاقات بالاسر وهو
القسم الثالث من الاقسام اثنان
المذكورة وهو تناقض الحكم اثنان
اذنى هو عدم اتصاف تلك الاجزاء
بما هو مقتضى المقصود من قول
الشيخ بل في مراع وهو وجوع
الى اثبات المطلوب وهو القسم
الثالث بعدنى القسمين الاول
واثنان وقوله والحاصل اى حاصل
الدليل المذكور لا يطمأن التباحل
في الفصل السابق وهذا يثنان
كرر هذا اتصال مستلزم على
الرحم الى السعي بعد علم الدليل

ولا منفصلا ولما يكن في ذاته منفصلا لا يكون في ذاته بحيث يفرض فيه
الامداد الثلثة بالضرورة واما الكبري فظاهرة فقد بان ان الجسم في نفسه
متصل قابل للاتصال اى ليجاز بمعنى انه يمرض له الانفصال واما تحوير
الجواب الثانى واليه اشار بقوله والذين يحملون المتصل عرضا فهو ان
الاتصال امر ذاتى للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلا لم يكن
ذاته بحيث يفرض فيه ابعاد الله فلا يكون الاتصال عرضا واردا
عليه والاتقدم الجوهر بالعرض الوارد عليه وانه محال وفي الجوابين
نظر وقد يجاز عن السؤال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال لو كان
عارضيا للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون للجسم اجزاء فهو
متصل في نفسه واما ان الاتصال زائدا عليه واما ان يكون فيها اجزاء فيكون
اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال
امر ذاتى للجسم وقوله لان الجسم لو لم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه
متصلا واه باطل ولا يفتقر الوجهان بالهبة الى ان الهوى ليس لها
في نفسها وجوده فضلا عن الاجزاء والاقسام الذى يمرض ابناء يستفيد
من الصورة الجسمية فيكون الاجزاء لها اتصافها من قبل الصورة الجسمية
لا في نفسها نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقولكم الجسم مع
قطع النظر عن الاتصال امان يستعمل على الاجزاء او لا يستعمل على
على الاجزاء او لا في نفس الامر وانه يستعمل على الاجزاء او لا يستعمل ذلك
بالاعتبار والفرض فان اردتم الاول فلانتم انتم لو لم يستعمل على الاجزاء
في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا في نفسه وانما يلزم ذلك او كان يجزى
الطر من المعارض موجبا لزمه وليس كذلك فان يجزى النظر
عن الاتصال ويكون عارض له في نفس الامر وان اردتم الثانى فلانتم انتم
او كان مستعملا على الاجزاء لكن الاتصال اتصافها وانما يكون كذلك
لو كانت الاجزاء مصقفة في نفس الامر مع اتصافها وهو ممنوع وعلى الوجه
الاخر انه لا يلزم من عدم كون احد المتقابلين مقوما ان يكون المقابل
الاخر مقوما فان من الجائز ان لا يكون معنى من المتقابلين مقوما كالسواد
والابيض والوحدة والكثرة وقها قوله وايضا معنى ان يعلم متعلم
ان الصورة علة لوجود الهوى فالحصير للهوى وكونها ذات وضع
وانوادة والتدوير غيرهما من العناصر لا يمرض الهوى الذات بل علة

وعلى ما ذكرنا يدفع الطر الثاني ولان الاتصال (فان محال ان فيه مساوية لان الاقسام باعتبارها متشعبة الملاقاة
آه) اقول يمكن ان يرد بالامتناع ما يشاؤون الامتناع باعتبار ما هو من القدم فينبذ يرجع الى ما مضى حيث قال بطريق
القسم الى الثلثة باعتبار وجود الملاقات وعدمها ولا يجب حينئذ تعديل لازم القسم الاول بانه على ان اللازم على

تقدر تلافيا فيها عدم تألف الجسم منها لا امتناعه على ما ذكره بعض المحققين اذا امتنع المذكور فيه ايضا كان عاما كالاول (قال المحققون فيكون متعقبة وهذا محال) قال المحقق الشريف قدس سره وهكذا يقول في كل حال فيكون المسافة التي هي طول الجسم مثلا مر كبا من الاجزاء لا يتجزى ﴿ ٤٨ ﴾ وهكذا يفرض حركة على

عرض الجسم وعمقه فيظهر به كونه في حد ذاته مركبا من اجزاء لا يتجزى اصلا فان قيل لا يلزم من ذلك كون تلك الاجزاء حاصلة بالفعل اذ ربما كانت المسافة متصلة واحدة مركبة بالقوة من الاجزاء كما هو مدعى الشهور ستاتي في الجسم فلا بدت وجود الجزء بالفعل ومركب الجسم منه على زعم جهل المتكلمين فلا يكون المتعارضة مدعى ضد للحمية الثانية لمذهبهم قلنا ذلك الجزء ككافة مذهبهم نعم ذهب الشهور ستاتي ايضا فان الاجزاء الوهمية لا بد ان يتناسى في الوهم وصفا وان يكون الوسط حاسما للطرفين من التلاقي في الوهم ولا يمكن جعل امتدادهم موهومة صحت المعارفة وطهرانها لا تدل على خصوصية احدى ديني المذهبين بل على القدر المشترك بينهما اقول لا يبحى ما في توجه المتعارضة من التسفل لاية في الحلو عن اصل السؤال يكتفي في الوحدة الشخصية للحركة وحدة الزمان والموضوع وبما هي الحركة على ما شرع في وضعه وعلى تقدير ان يكون المسافة متصلة واحدة من الزمان والموضوع واحد لا بد ان يكون الحركة من اول انية الى آخره متصفا بـ ان اتصاله بالذات لا يكون

الصورة والفرق بين الصورة وهي حالة وبين السواد مثلا وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد مشار اليه بالاشارة الحسية متغيرا انما هو بتسمية محله وكون الهيولى مشارا اليها متغيرة انما هو بتسمية حالها فهي انما يكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل بما يقع للاتصال والافصال وهي هي بدونها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتيها لم يتغير مع الانفصال بل اطرأ عليها الانفصال اتفقا ويحدث صورتان اخريان وحسيتان كذلك والله ولي حال الانفصال هي بدونها حال الاتصال وهذا مناط دفع الشهية الموردة قال قل لائق ان الجسم قبل ورود الانفصال مادته واحدة ثم اذا عرض له الانفصال امتدت المادة فصارت مارتين جسمين هلم كان عدد الجسمية يسر وحدتها مقتضيا لاعدادها محمولا الى مادة لتكون تعدد المادة دون وحدتها مقتضيا لاعدادها محمولا الى مادة اخرى وهذا جريا فقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضيا لغنائها لا محالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليس واحدة بدورها بل بحسب وحدة الصورة بانما امتدت لم تعدد بل حل في عدة صور ان وهي هي انية انية في المادة كانت اوحدة عارضة لها وانما تعدد ما من وقد مررنا بالاشارة الى ذلك مرة بعد اخرى وعارض الامام به وجهت الهيولى ما يكون متغيرة اولا كونها القدر احدان اما الارز فلا هي الوكالات متغيرة ما بالكون متغيرا ما باللال او على جبل : انما هي ككارات بالاسقلال كات الجسمية مثلا لا انها ايضا متغيرة لاستمرار كونها ونوع الجسمية فيها حصا بين المتدين وايضا لا يكون احدهما باطنية والاخر بالظلية الى من له كس واضان احتاجت الهيولى الى محل لزم التلبس وان لم يتنج الى محل كانت الجسمية حادثة غلبة عن المحل لانها مثلها وان كانت الهيولى متغيرة بما تتميز به كانت هيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لو جاز ان يكون الاخر باعكس فيكون الجسم حلا في اللون والذات او غيرهما وان كان صفة في الجبر ما حصل الجسم وهو اذا كانت الهيولى صفة للجسم لا محال حادها في الهيولى وانما ما في دلال

الاشارة الى كل حركة وحركة واحدة ر محله بل يا شخص يقول هل كثر اجزاء الحركة بالفعل من جهة التكرار في اجزاء الزمان بالمثل بان يكون مركبا من الانات فالحركة الواقعة في كل شخص مقار الحركة الواقعة في ان آخر وكون اختلاف الاعراض غير واجب للاقسام

مختصة بالحيز استحصال ان يكون الجمعية حالة في الهيولى لانهم بالضرورة
 ان الخلق بالجهة والحيز يستحيل ان يحصل فيها لا اختصاصا له بالحيز
 والجهة والافئاض ان يقال الاجسام يدورها حالة في ذات البرى تعالى
 وان لم يكن له اختصاصا بجهة لا بالذات ولا بالتجربة والجواب اننا نعلم
 ان الهيولى لو كانت متغيرة بالاستقلال لكانت الجمعية مثلا لها
 فان الاتحاد في بعض التوائه لا يوجب الاتحاد في الماهية فالوازم الثلاثة
 المذكورة غير لازمة اصلا سواء لكن انما لو كانت متغيرة بالتجربة
 كانت صفة للجمعية بل هي موصوفة بها وتجبرها بشرط حلولها
 والناس ان كانوا يوردون على التسعين من حيث المصنف الان القسم
 الاول لما كان اطلاقا في نفس الامر اقتصر الشارح على المنع الثاني
 وقال الجهة غير مشتقة على اقسام متحصرة فان التعبير على ثلثه اقسام
 اما ان يكون متغيرا بالاستقلال واما ان يكون متغيرا بالتجربة اما على سبيل
 حوله في الغير او على سبيل حلول التفرقة فلا يلزم من عدم تغير الهيولى
 بالاستقلال تغيرها على سبيل حلولها في الجمعية بل ربما يكون متغيرا
 بشرط حلول الجمعية فيها على ما هو الواقع قوله (ومم وتنبه
 ولعل تقول) فتمتدبر الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهيولى
 انما هي فيما قبل الانفصال الانكاسي وليس يجب ان يكون كل جسم
 كذلك فان من الاجسام ما يتغير فيه الانفكاك كذلك وما صل كلام الشيخ
 في الجواب ان امتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياجا
 في بعض الصور الى المادة فليكن محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى
 الطبيعة الثبوتية لا يختلف وانما قلنا ان امتداد الجسماني طبيعة نوعية
 لانه يختلف بالامور الخارجية دون الفصول وكل ما يختلف بالامور
 الخارجية دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما المسكبرى فظاهر
 واما المسفري فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه
 حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة متغيرة
 وهي امور لحق الجمعية من خارج فان الجمعية في الخارج موجودة
 والطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة
 القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي
 هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتوحد بان يكون خطأ او سطحا اذ ليس

في الزمان الحاضر غير متغير
 بل لا يعد ان يدعى ايضا في انها
 ليست موجودة فيه لانها غير قائم
 بالذات ويقولون في تفسير المقام ان يقال
 ان اراد به بالحركة ما هو معنى التوسط
 فتختار انها موجودة في غير متغيرة
 لكنها غير متعلقة على المسافة
 وان اراد ما هو معنى القطع فان اراد
 بوجوده وجودها في الخارج فيصح
 وجودها فيه اولا وعلى تقدير
 التسليم تختار انها موجودة في الماضي
 مثلا دون الزمان الحاضر وقد
 صرفت ان دعوى الضرورة في وجودها
 في الزمان الحاضر غير مسموعة
 انما هي في الحركة التوسعية وان
 اراد بوجودها وجودها في الوهم
 فتختار انها موجودة في الوهم في الزمان
 الحاضر الغير المتضمن لكن لا يلزم عدم
 اتصافها لانها باعتبار الوجود
 في الوهم فان الذات تجمع الاجزاء فيه
 وعدم استقرارها كما هو باعتبار الوجود
 الخارجى الفرضى معنى ان تلك الاجزاء
 لو وجدت في الخارج لم يجمع فيه على
 ما يصح اولا باعتبار الحدوث في الجبال
 بمعنى انه لا يكون حدوث الجرة الثاني
 في الجبال الابد حدوث الجزاء الاول لا
 مد على ما ذكره بعض المحققين وان اراد
 بالوجود الحدوث في الخيال وقيل
 لاشك ان الحركة بمعنى القطع حادثة
 في الخيال على سبيل التدريج لحدوثها
 اما في الزمان الماضي والمستقبل

ومما اطلاق على ما قررته مشروحاتين ﴿ ٧ ﴾ ان يكون حدوثها في الزمان الحاضر فلما تهم من اجتماع
 اجزائها في الحدوث وقد عرف انها محال كان الجواب ما ذكره الشارح من اختار انها حادثة في الخيال في الزمان الماضي
 ولا يلزم من عدم حدوثها في الخيال في الزمان الماضي عدم حدوثها في الماضي على ما هو مشروجا ولا يذهب عليك ان تقرر

للمتوسطه اذا بلغ هذا المقام صار ذكي والطالب هو من يتدبر جواب الخارج فلا يمدان الخارج بحله اهل هذا التقدير الخارج
 واهل صحتها لان ابواب جهتها على التعريف الاخر طاهر جدا الاسطجة الى هذا وقد استدل بعض المتخصصين على ان الحركة
 بمعنى القطع غير موجودة في الخارج بانه اذا قيل لشيء انه موجود في الخارج في الخارج فلا تخلو اما

المقدارية موجودة والطبيعة موجودة اخرى بل الطبيعة ببنها هي
 المقدارية المحبولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء ويفترز هو
 جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدار فقط بل محتاجا
 الى فصول حتى يوجد ذاتا متفرقة اما خطأ وسعيا لهذا ما ذكره
 في الشفا فظهر منه ان قوله يختلف بالخارجات دون الفصول بان
 لتوعية الاستدادية لا يقال لا عك ان الصور الجسمية متعددة مختلفة
 في الخارج فاما ان يكون ما به اختلافها موجودا في الخارج اولاً يكون
 فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد في الخارج بالضرورة وان وجد ما به
 الاختلاف في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج ولا يكون
 فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج موجودا وما به
 الاختلاف موجودا اخر فالوجود في الخارج من الجسمية لا يكون بالاجرد
 الجسمية فيكون امر واحدا بالذات وبالوجود موجودا في محال متعددة
 وانه محال بالضرورة وان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج
 فالجسمية لا يتحصل في الخارج الا بما به الاختلاف كالقدار لا يتقدر
 في الخارج الا بفصل فصل اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية طبيعة
 نوعية لكن لان لم تساو وجوب وجود افرادها في الحاجة الى المادة
 وبما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجوز
 ان يكون الاحتياج اليها لتخصصها فان الطبيعة النوعية محتاجة
 بالتخصصات فان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف
 مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف
 مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التخصصات لاننا نقول من المعلوم
 بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه
 الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهذيتها
 فلما لم يكن لهذه دخل في الحاجة الى المادة كانت الحاجة الى المادة لا بصرها
 الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فما الحاجة
 الى بيان نوعيتها فان طبيعتها اذا اقتضت شيئا من حيث هي فذلك
 الشيء لابد ان يكون متحققا في جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية
 او جنسية فنقول ما علمنا ليس الا ان الجسمية الخارجية ليس احتياجها
 الى المادة من جهة تخصصاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة

ان يراد وجوده مقارن لصفة الماضي
 فيكون موجودا ومعدوما معا اذا
 معنى للمضي الا انقصه او يراد ان
 وجوده كان مقدارا لوصف الحضور
 فلم يزل الوجود يزول الحضور فيلزم
 ان يكون موجودا في آن ماضيا لا يكون
 متصفا بالوجود في آن ماضيا لا يكون
 موجودا في الماضي بهذا المعنى
 وتلخص ان وجوده لو كان مقارنا
 لوصف المضي وهو منصف في الان
 بالمضي لم ان يكون موجودا في الان
 ونفس عليه مقارنته وجوده للاستقبال
 وان كان مقارنا لوصف الحضور
 لم ان يكون موجودا في آن من الان
 وهو محال وبعبارة اخرى الشيء
 اذا احتلزم احد الوصفين ولم يجمع
 وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا
 والحركة يستلزم احد الامر من
 من المضي والاستقبال وجودها
 لا يجمع شيئا منهما فلا توجد اصلا
 اما الاستلزام فظاهر اذا لا حضور لها
 واما انها لا يجمع وجوده شيئا منهما
 فلا نه ماض الان وليس بموجود
 الان ومستقل الان وليس بموجود
 الان فظهر انه لا وجود لها في
 الخارج اصلا انتهى اقول فيه نظر
 اما اولاً فلا نه لو لم هذا الدليل للد
 على ان الحركة غير حادثه في الخيال
 على سبيل التدريج والتأخر قبل ان
 حدودها زمانا لوصف المضي والآن

ان يكون موجودا ومعدوما معا اذا معنى للمضي الا لا يصفه ولا يكون - ربه ماضيا فصله
 لوصف الاستقبال ليشكل هذا وانما يتأصل بان قال الاوصاف ثلثة من ماضي والاستقبال والحضور اوصاف تصف بها
 الاشياء في ظرف الزمان فان كان وجوده في نفس الزمان لا يكون مقارنا لشيء منها في الوجود لا بحال فان كانت

يقول ان حدوث كل قطعة من الامر المتدفق في الحلال الملهوق أن وحدوث الجسم في الزمان لا يكون له وجود
 المجموع امر تدبرها منطبقا بل كل قطعة حدوثها في آن وذلك كالحوادث المتعاقبة في الوجود وان كل منها موجود
 في زمان وليس المجموع موجودا ﴿٥١﴾ في المجموع وكون كون المجموع موجودا في مجموع الزمان

اوحادا في مجموع الانات لازما
 من وجود كل في زمان او حدوث كل
 في آن انما تسليم فيما اجتمع اجزاء
 المجموع لا مطلقا قلت هذا الكلام
 لا يخلو من وجه لكن هذا الغائل
 قد جزم في تطبيقه على جريان برهان
 التطبيق في صورة التعاقب زعمانه
 انه اذا سكن كل واحد موجودا
 في زمان فالمجموع موجود في مجموع
 الزمان وحيث أن التطبيق
 لا يقال بوجود المجموع لو كان قائما
 هو في مجموع الزمان وجزئه وليس
 موجودا فيه لان جزء الامر التدبري
 يكفى كونه موجودا في جزء ذلك
 الزمان (قال المحاكات والعمدة) قال
 بعض المحققين في هذا الاشارة الى وجه
 اخر لذكر الاشارة لان النظر السابق
 لا يكفي في نفي هذا الوهم بل لابد فيه
 من نظر اخر يظهر انه مستلزم للتركيب
 من الاجزاء التي لا تميز في فان ما ثبت
 صريح في الجزء ظلم ثبت بالدليل ان
 مذهبهم مستلزم للجزء الذي هو بواحد
 لم يظهر بطلانه وانما جعل هذا الوجه
 عمدة لان الوجه الاول لا يخلو عن شوب
 من حيث انه يمكن في كل الصور اوق
 اكبرها ايضا استثنائا وجه لا محالة
 فلا يضبط وايضا ذلك بظاهرة باقي
 ما قرره من ان ما يكتفي النظر السابق في
 دفعه بعد عنه بانه اذا نظر النظر السابق كاف
 فيها مع انه عبر عنها بالاشارة اقول

فصلها فغير معلوم الوجود والانتفاء وانما علمه اذا علمنا ان الجسمانية
 طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة
 للشخص يكون احتياجها لذاتها المتعاقبة في افرادها بخلاف ما اذا كانت
 طبيعة جنسية فانها حيث تكون ذواتا مختلفة الحقائق ما يكن افتراؤها
 في الوازم من جهة الفصول وان لم يكن افتراؤها من جهة الشخصيات
 هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال البشارح به الشيخ على زوال
 الوهم بان تذكر ان طبيعة الامتداد الجسماني هوية اتصالية لا يبق مع
 ورود الانفصال عليها خارجا او وهما وان يتذكر ان كل جسم يجب
 وسطه طريقه عن ان تلاقي فيكون واجب القول للانفصال ولو في الوهم
 فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه
 حيث ليست الالكون الجسمانية هوية اتصالية مع اسكان عروض
 الانفصال لها والاجسام متساوية في هذا المعنى وان كانت مختلفة
 في ان بعضها فلك وبعضها عنصر الى غير ذلك ونحن نقول اما اولا
 فليس شيء من هذين التذكريين في نفيه هذا العين ولا فهو شرح
 لا يطابق المتن بل هو ما ذكره بعينه تعميم البرهان وكلام الشيخ شيء
 اخر قد عرفه واما ثانيا فان حقه قوله الاتصال لا يبق مع الانفصال
 الوهمي انه لا يبق معه في نفس الامر فقد بان بطلانه وان عن انه لا يبق
 معه في الوهم فاللازم ليس الوجود الهولي في الوهم وهو غير مطلوب
 والمطلوب وجود الهولي في الخارج وهو غير لازم لكانه لكن الاحتياج
 الى المادة لما كان المعنى الجسمانية فقط فالحاجة الى بان انها طبيعة
 نوعية فاشتمل الكلام على استدراك عظيم (واما قوله فقد يشا
 ان الطبيعة يكون لها الاعتبار) فهو اشارة الى ما ذكره في المنطق
 من ان الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا واخرى لا بشرط فان اخذت بشرط
 لافهي المادة وان اخذت لا بشرط يكون امامها غير محصلة وهي
 الجنس او محصلة وهي النوع فطبيعة الجسمانية ليست مادة لانها محمولة
 على الجسمانيات ولا شيء من المادة محمولة وليست جنسا لعدم توقفها
 على ما يضاف اليها محصلا اياها فحين ان يكون نوعية محصلة فان قلت
 لانها انها تفصل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون محصلا بما ينضم اليها
 من الصورة النوعية وكان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية

جعل كلام صاحب المحاكات على انه وجه اخر الاشارة بما يتبادر من كلامه وبدل عليه السوق وجهه على التحقيق
 يحصل الكلام اجابيا عن المقام لكن يتوجه على هذا الوجه ان ما سبق على ما عاقر به هو ان ما يكتفي النظر السابق
 في دفعه بعد عنه بالنسبة ومن العلوم ان النظر السابق يكن ادفع توهم تركيب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية به

المطلوب في الفصل ثم انه لا يكتفى بالنظر السابق في استلزام مذهب القول بالجبر الذي لا يجزى وهذا ليس مطلوباً في الفصل فافهم الفصل لا يطالبه يكتفى بالنظر السابق فان قلت مذهب أقطام يستلزم القول بالجزء بالبرهان الذي ذكره الشارح فابطال ما هو مذهبه يتوقف على هذا ﴿ ٥٢ ﴾ البرهان فلا يكتفى بالنظر السابق

فمقول الذي ابطال هو هذا الازم وهو المقول عنه ويكتفى فيه الفصل السابق كيف ولو كان كذلك لزم على الشيخ التصبر في الاستدلال (قال) انما كان فقول هذا الاحتمال بين البطالان) آ قال بعض المحققين فيه بخلاف كونه بين البطالان غير ملتفت عندهم بمنع بل العلم بعرضه لان دليل نفي التركيب من الجزء الذي لا يجزى يتبعه اذ لا بد لتلك الاجزاء الوهمية من ترتيب وضعي في الوهم وان يكون الوسط حاجباً للطرفين عن التلاقي في الوهم وامانه لم يمد من مذهب السلف قلنا لا محذور منها بعد الشيخ اذ لم ينقل ذلك من احد من القدماء ايضا لما كان الدال على نفي التركيب من الجزء يدل على بطلان هذا الاحتمال لم ينجح الى افراد بل ذكر الاول في الجواب ان يقال نفي الجزء يستلزم اللاتساق في الانقسام اذ على تقدير التامم يلزم للمفاهيم التي يلزم الجزء كما شرح آخراً (قال) انما كانت حتى وجد الكثرة وجدها واحد في نفسه (قال) بعض المحققين لما منع ان يمنع وجوب اشتغال الكثرة على الواحد المذكور الى ان يحوم عليه الدليل بل التمس الضرورى هو اشتغاله على الواحد الاضافي قال اكثر من افراد الحيوان لا بد من اشتغاله على الحيوان الواحد ثم لما كان الحيوان الواحد كثيراً في نفسه لتألفه من الاعضاء المركبة لزم ان يكون فيه عضو واحد ﴿ في المادة ﴾ ثم لما كان العضو مؤلفاً من الاعضاء البسيطة فلا بد في كل عضوته اشتغاله على الواحد اعني العضو البسيطة ثم لما كان العضو البسيط كثيراً بحيثمة من الاجزاء العنصرية لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية وهكذا

انما الفصل ويقرر بصورة ملكية او عنصرية فتقول اما ان الجنسية مفصلة بنفسها فتدبره واما ان الجسم جنس ففرق بين الجنسية والجسم فان الجنسية في الخارج موجود والمادة موجودة اخرى وقد حصل منهما لا محالة موجود ثالث هو الجسم والجنسية وان كانت متفرقة ذاتها تمازج في الخارج عن جميع ما يضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يقرر ذاتاً محصلة الا اذا كان فلما او عنصراً فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجنسية ثم لما كان لثبوت ان يقول الكلام قد تم عند قوله لانها طبيعة نوعية فصا الفائدة في قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول مع ان الطبايع النوعية لا يكون الا كذلك اجاب بانه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فانه لم يقبل الامتداد طبيعة واحدة نوعية فيتشابه مقتضاها امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس يشابه مقتضاها ثم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجواب الفرق بان الطبيعة النوعية للمختلفات لا بالخارجيات فهي اذا اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجيات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا يقتضي شيئاً من حيث انها غير محصلة وانها يقتضي شيئاً اذا تحصلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا ليس بشئ لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فهو ممنوع لانها بالجس والنوع في الوجود وان اراد انها غير محصلة في العقل فلانتم انها لا يمكن ان يقتضي شيئاً في الخارج والكلام في الاقتضاء انما يجزى وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشيء اذا كان ثابتاً بالاعم والاخص كان للاعم اولاً وبالذات وللأخص ثانياً وبالعرض سكا نصير اذا ثبت للجسم وللانسان فالقنضي للغير هو الجسم او لا قد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان يقتضي شيئاً في الخارج على ارفق ليس مبنياً على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازها قال الامام لانتم ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لاننا نعلم منها الا انها جوهر قابل للابعاد الثلاثة لكنه ليس حقيقته بل لازم من لوازمها فم لا يجوز ان يكون لها حقايق مختلفة مشتركة في هذا الازم فان الاشتراك في الوازم لا يوجب الاشتراك في اللزومات سواء لكن لانتم انها محتاجة الى المسادة في شيء من الصور فان الثابت بالبرهان ليس الا ان حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب حلولها

الحيوان الواحد كثيراً في نفسه لتألفه من الاعضاء المركبة لزم ان يكون فيه عضو واحد ﴿ في المادة ﴾ ثم لما كان العضو مؤلفاً من الاعضاء البسيطة فلا بد في كل عضوته اشتغاله على الواحد اعني العضو البسيطة ثم لما كان العضو البسيط كثيراً بحيثمة من الاجزاء العنصرية لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية وهكذا

يجوز ان يكون في جميع مراتب فلا ينهي الى الواحد في نفسه القول فيه نظر لان ما ذكره المتأخرون في
 بالواحد في نفسه ما لا يقبل القسمة بوجه ولا يصل الى الاجزاء اصلاً وليس كذلك بل مراده من الواحد في نفسه ما لا
 يشتمل بالافصل على الكثرة ٥٣ وكون الكثرة لا بد ان يشتمل على الواحد بهذا المعنى امر ضروري

لا يقول لاشك انه يشتمل على جزء
 فان لم يشتمل ذلك الجزء على جزء آخر
 بالفصل ثبت المطلوب والافصل الكلام
 الى جزئيه وهكذا فيلزم التسلسل
 المحل ونضجه الى الكبرى حتى ينتج
 ما هو المطلوب وهذا التوجيه ظاهر
 الانطباق على كلام الشارح لانه
 لم يتعرض لدليل كون الكثير متصلاً
 على الواحد ففصل دليhle هو لزوم
 التسلسل المحال واما على توجيه
 صاحب المحاكات حيث يشهد بانه لا معنى
 للكثرة لا مجموع الاشياء التي كل واحد
 منه يكون في نفسه شيئاً واحداً فغير
 ملائم اذا الظاهر ان مراده ان حقيقة
 الكثرة لما كانت هي المؤلف
 من الواحد اقتضى تحقق الكثرة
 تحقق الواحد في نفسه ويمكن توجيهه
 بالزيادة بان يقال معناه انه لا يفصل
 ولا يتصور الكثرة الا بان يكون مجموع
 الاشياء التي كل واحد واحد في نفسه
 حتى لا يلزم التسلسل لكن سيحكي في
 كلام الشيخ في المنطق ان الشك ما يدل على
 ما يشعر به عبارة المحاكات ويمكن
 ان يقال كل كثرة انما تتألف
 من وحدات مخصوصة مثلاً الكثرة
 الشخصية انما تتألف من وحدات
 شخصية وكثرة الافراد انما تتألف
 من وحدات الافراد وهكذا فكترة
 الاجزاء انما تتألف من وحدات
 الاجزاء وهما تخص فيه ليس لبعض

في المادة بل بسبب مجاز ان لا يحل في المادة في بعض الصور وان دخلت في المادة
 في بعض ثم انه متقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها تقتضي
 التجرد عن الماهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما عن الاول
 فلا تاوان فرضنا ان طبيعته الاستعداد لم نعرفها بمحققتها لكن نعم انها
 هوية اتصالية يمكن ان يرد عليها الانفصال وقد بين ان هذا القدر
 يكفي في بيان احتياجها الى المادة فلا يضرنا ما لم نعلم وبهذا خرج
 الجواب عن الثاني وعن الثالث بان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام
 فيها ولما فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في جواز اقتضاها
 شيئاً في بعض الصور دون بعض بخلاف النوعية اورد شكلاً شكوكاً
 بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع متنازع عن القصول ماهية
 ووجوداً فيكون حصص الاتواع متماثلة مع انها تختلف في اللوازم وهذا
 يتعلق بسواءه تباركيات فالجنس والتنوع والتفصل متحدة في الجبل
 والوجود فلا يكون في الخارج اشياء تله مختلفة في اللوازم قوله (وهم)
 وتنبه اولئك) فنقول الظاهر الطبيعي ان يقدم هذا المنع على المنع المتقدم
 فيقال الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقل الانفكاك
 ولا نسلم ان حصصاً من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا قبل الا لا نسلم
 الوهمي واما القابل للانفكاك فهو الجسم المركب وليس سلباً ان شيئاً
 من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهول في جميع
 الاجسام فان من المجاز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك
 لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان
 اشكل منه والاسهل في نظر التعليم اقدم فلهذا قدمه والسؤال مذهب
 ذي المقادير فانه ذهب الى ان مبادئ الاجسام اجسام صغار لا يقبل
 الانفكاك وان كانت طائفة الانقسام الوهمي يترك الى الاجتماع فيحصل
 الاجسام والى الافتراق فيقسم ومال ابو البركات الى مثل هذا القول
 في الارض بناء على ان القرب المصروف غاية الحق اذ انظر فيظهر اجزاء
 صغار متناهية وتقرر الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان
 القسمة الاتفكاكية لان القسمة الوهمية تحدث اثبتية مافي الجزء المقسوم
 وهو منفك عن الجزء الاخر ولوامتنع الانفكاك بين قسمي الجزء
 المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما فيمتنع انفكاك الجزء المقسوم

الاجزاء خصوصية يصير بها واحداً وبعض آخر كذلك حتى يقال انها مسئلة على جزء واحد في الجملة بل كل
 واحد واحد جزء اولي الكثرة المألفة كما يظهر بالتأمل وحيداً يتدفع ما اوردها فاما ما جددنا ثم اقول يمكن اثبات الجزء
 على النظام بطريق آخر وهو ان اذا وضعنا رأس مخروط مثلاً على سطح فلا بد ان يمس من السطح شيئاً غير منقسم

أصلاً فان كان جواهر ثبت للمطلوب وان كان مرصاً فان كاناً بما يحجر كذلك فهم المطلوب وان كان جوهراً
 متقسماً الى اجزاء بالقوة فهو خلاف ما ذهب اليه النظام وان كان متقسماً بالفعل فنقول من المطلوب بالضرورة ان الاجزاء
 التي لم يكن لها تماس وتلاقى لعرض المذكور لم يكن لها مدخل في حلول ٥٤ ذلك العرض بخلاف

ما اذا كان الجسم متصلاً واحداً فان
 العرض التبر المتقسم قائم بالمجموع هو
 الموجود الواحد حينئذ (قال المحاكات
 ولا محالة الى التزام الطفرة) قال شارح
 المقاصد الامور التي يوجد شيئاً فشيئاً
 من بداية الى نهاية فاستلحق كونه شيئاً
 متناهياً العدد معلوم بالضرورة
 والقول به خروج عن طريق الحق
 وقد حرر بعض المحققين بان اجزاء
 الزمان متعاقبة في الحدود وتنفرد قطعاً
 اما اذا حدث من مدا معين آرم ثم ان
 فهو كذا الى حيث يفرض لم يبق تلك
 الاجزاء مبلغ اللاتساوي وذلك
 ضروري وانكاره مكابرة فاحشة
 فقلل النظام هرب من تلك المكابرة
 الى التزام الطفرة اقول لا يخفى على
 المتصف ان التزام الطفرة الخش
 من هذا وان كان هذا فاحشاً ايضا
 على ما شئتاه (قال المحاكات واما
 القياس الذي وضعه الشارح) ففيه
 مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه يمكن
 ان يحسب بان مثل هذا القياس
 يكون الحد الاوسط لا يكرر فيه تمامه
 بل يعضه مثل قولنا زيدان عمرو وعمرو
 كاتب بفايس الى قولنا زيدان كاتب
 كان قياساً مصرحاً به صح
 لا يتنازع ولا يصحاح فيه الى ملاحظة
 مقدمة اجنبية كقياس المساوات كما
 ان ما يكون الوسط بتمامه مكرراً يذهب
 الاتساج فكذلك مثل هذا يظهر
 يارجوع الى الواحد ان هذا المحص
 ما لا بد من بعض المحققين موقفاً

عن اجزاء الاخر لان الاجزاء باسرها متشركة في الطبيعية وان كان
 لغيرها امكن الانفكاك نظراً الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية
 والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما في امكان
 الاتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبنى
 على تشابه الاجزاء في الطبيعية وحينئذ يكون كلاماً الزامياً خارجاً
 عن الحكمة فان قلت لا اقل من ان يكون في العالم جزآن من مبادي
 الاجسام باسرها متشركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن
 الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول لو صح هذا فهو كلام غير
 ما ذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متعقدة في الحقيقة
 وهذا الجسم ينفك عن ذلك الجسم فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية
 كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذاتها لان حكم الامثال واحد نعم
 ربما امتنع انفكاكها لما منع خارج عن طبيعة الاستعداد لازم كالصورة النوعية
 في الفلك اوزائل كما في الجسم الصغير الصلب فانه ما دام كذلك امتنع
 عن قول الانفكاك واذا زال الصغر او الصلابة لم يتسع عن قبوله لكن
 ذلك لا يضر بالمطلوب بقوله خارج عن طبيعة الاستعداد دليل واضح
 على انه جعل الاجزاء متشركة في الحكم لاجل تشاركها في طبيعة الاستعداد
 وليت شرى اذ انفي الكلام على تشابه طبائع الاجزاء فكيف جعل قوله
 هذا جواباً للسؤال بالملك والصغر فانه اذا قيل ببعض الاجزاء منفك
 عن بعض فيكون اقسامها غير متعقدة لها في امكان الانفكاك لانها
 متشركة في الطبيعة ان توجه ان يقال الفلك ينفك عن الصغر فيمكن
 انفكاك اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الاستعداد اما لو كان به الكلام
 على المشاركة فيه توجه السؤال وظهر الجواب واعلم ان امكان القسمة
 الوهمية ليس متناه الان كل جسم فرض من شأنه ان يتغير عند الوهم
 جزآن حتى يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذلك وهو صح
 لامن الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في ان هذا الحكم انما يصح لو امكن
 ان يكون له جزآن في نفس الامر احدهما غير الاخر فلا جسم الا اذا نظرنا
 الى حقيقته امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر وهو امكان الانفصال
 الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم مشتمل
 على المادة وهو الضاوب قال الامام لان في الانقسام تساوية

ذكره الامام الشافعي في حاشية ذلك الحق في ما به يدك حقيق وقس عليه بطاراً ولا تعب في الحقيقة
 نفسك بان كان انفكاك ارجاءه على ما هو المشهور كما هو صاحب المحاكات قد برهنا وايضاً انه يمكن
 تفرير التبدل ودفعه به بعض من النظام اعاد وقع في القول بالاجزاء ان غير التامة لضرورة القول بقول الجسم

الانقسامات الغير المتناهية بامر فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم متصفا بها بالقبول
والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل انتهى اقول الاجزاء المتداخلة اجزاء بالفضل لانها متمايزة في الوجود
الا انه غير متمايزة في الوضع ﴿ ٥٥ ﴾ فالاولى ان يقال اعتمادا على النظام في القول بالاجزاء الغير المتناهية

الضرورة اقول اقول الجسم للانقسامات

الغير المتناهية الى اجزاء متمايزة في

الوضع والاشارة والاجزاء المتداخلة

ليست كذلك يمكن توجبه كلامه بالصيانة

بان قال اراد بالاجزاء بالفعل لا اجزاء

المتداخلة المتناهية بالوضع والاشارة

قال الشارح فثبت ينبغي ان يحصل

الكثرة على الاضافة قال ومن

تحققين في عدم صدق الكثرة الاضافة

على الاثنين تأمل فانه كثير بالنسبة

الى الواحد كيف والواحد نصف كثير

الاثنين فالاشياء منه نصف والضعف

بالنسبة الى نصفه نعم لا يكون اكثر

من الواحد اذ لو واحد ليس كثيرا

واقول الكثرة والقلة الاضافة

قد صرحوا بانها من خواص الكم

المتفصل فلم يتحقق في الواحد وما

استدله بان الواحد نصف الاثنين

فالاشياء منه نصف والضعف كبير

بالنسبة الى نصفه فدلالته على ما هو

مطلوبه من اثبات الكثرة الاضافة

في الاثنين غير مسلم اذ لا يلزم من كل

ما نصف شيء ان يكون قابلا لاضايف

بالقياس اليه وان كان قابلا حقيقيا

وتأمل قال للحاكات واعلم ان الاقدم

القائلة بان كل كثر متناهية لا يوجد

فيها الواحد والمتناهية مستدركة

في الاستدلال اقول يمكن ان يقال

هذه المقامه لدفع توهم ان الكثرة

التبادلية لا يوجد فيها الواحد

لا حرج في ضمن الجسم الواحد الذي

الاجزاء بالاستقلال ايضا لو سلم ان الاجزاء الغير المتناهية وجودها

الجسم في ضمن الغير المتناهية الاجزاء على ان اشتغال متناهية الاجزاء على الواحد لا بد من ملاحظته عند قوله

في الجسمية على ما مر ونحن ساءه فبقي ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح

على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد

الطبيعة الجسمية بخلاف ان يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك

وان شارك الآخر في الماهية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم

اذا انفصل انفصل الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتان

اخرى ثم اذا انفصلتا لتا الجسميتان وحدثت جسمية اخرى قد صرح

الاتصال على نفعي الجسم واتسع على الجسمين وصح الانفصال على

الجسمين واتسع على نصفي الجسم وهذا الامتناع ليس من الطبيعة

المتحركة بل من شخصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك ههنا ايضا

والجواب ظاهر والظفر في التسمية ان الماهية لا يتناول الجزئي الحقيقي

اذ الالهية مشتقة من ماهي وهي التي يقال في جواب ما هو والمقول

في جواب ما هو لا يكون الا كلياً نعم اوعني للماهية الامر او الشيء كان

الفصلية صحيحة الا انه خلاف المتبادر والمحصل والتمكثف بطلان

في المشهور على انتفاش الاجزاء واتدماجها وفي الحقيقة على ان يعظم

جسم الجسم من غير مداخله شيء فيه ويصغر من غير نقص شيء منه

فاراد بيان امكان الحقيقيين وذلك انه ثبت ان الجسم هيولى والهولى

لا مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية بخلاف

ان يكون الهولى في وقت متفردة بمقدار اصغر وفي آخر بمقدار اكبر

اولا يرى انه اذا امتص الهواء من قارورة فخلخل الهواء الذي يبقى فيها

وزاد في مقداره لامتناع الخلاه قوله (هذه مسئلة تنهى الابعاد

وهي احسن المقاصد ههنا صاحب خمسة الاول ان تنهى الابعاد

من معاصد العلم الطبيعي وذلك لما بين من ان العلم الطبيعي باحث

عن الاعراض الدائبة للجسم الطبيعي من جهة المادة ونهاية الابعاد

عارض يعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنها من علم

الطبيعي والثاني ان اثبات محدد الجهات موقوف على تنهى الابعاد

لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدود موجودا

اثبات ان اثبات محدد الجهات من مسئلة الطبيعي وكان الظاهر انه

من مسئلة ما بعد الطبيعة لانه باحث عن الوجود الا انهم يحسون

عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها محدد وتحدد الجهات

والمتناهية لو حص بالكمية المتناهية وايضا فانه اثبات لجسم المتناهية

الاجزاء والاستقلال ايضا لو سلم ان الاجزاء الغير المتناهية وجودها

الجسم في ضمن الغير المتناهية الاجزاء على ان اشتغال متناهية الاجزاء على الواحد لا بد من ملاحظته عند قوله

ليست بهم ازيد من هم الواحد فعلوم ان المراد من الواحد هو الواحد الذي يستل عليه المتناهي فثاقل قال بعض المحققين
ذكر المتناهي لا لبيان كلية الكبرى كانه قال الكثرة من حيث انها كثرة يقتضي اشتغالها على الواحد والمتناهي
ولا مدخل في ذلك لكون الكثرة متناهية او غير متناهية اشارة الى دفع ﴿ ٥٦ ﴾ وهم بما يعرض لعض

الاذهان من ان الكثرة انظر المتناهية
لا يجب اشتغالها على الواحد اقول
لوخص الكثرة بالغير المتناهي ثبتت
الكبرى على محكمتها وقرض
المعرض ليس الا ان لا حاجة الى هذا
التمهيد بل يكفي التخصيص بغير
المتناهي واما ما ذكره من انه اشارة
الى دفع توهم التخصيص بغير المتناهي
فبعد عن الصواب او مقصود
المعرض انه لم يخص الحكم بغير
المتناهي لانه لم يخص بالمتناهي
وتحين تخصيص الحكم بغير المتناهي
لا مجال لذلك الوهم وهو ظاهر
والظاهر ان لفظ التفرق غير المتناهي
زيادة وقت من التامخ في جمع
الى ما ذكرنا (قال المحاكات وتحرير
المتن ان يقال ان ارد بقولهم) اما قول
تقرر الكلام ان تلك الكثرة الغير
المتناهية التي يتألف منها الجسم
اما ان يتحمل على كثرة متناهية كان
جمعها اريد من هم الواحد ولا يشتر
على كثرة كذلك اصلا والثاني يستلزم
ان لا يكون التأليف مقبدا لا لزيادة
الجسم اصلا والاول يوجب المطلوب
على ما مرره وايضا نقول انظم
اختار كون الجسم مستملا على اجزاء
غير متناهية بالفعل بناء على اعتزازه
بان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية
فما هو ان هذا القضية قضية الاجزاء
مقدارية متباعدة في الوضع فلا دله

من القول بوجود اجزاء غير متناهية غير متناهية وعنده هذا طهر ان برهان التطبيق يجري ﴿ ٥٧ ﴾ اراد
في نفيه اذ لم يزد غير المتناهي المسبق الطام على الاخرى وانبات كون المقدار الحاصل من الاجزاء الغير المتناهية
غير متناهية بحسب المقدار مبنى على هذا فثاقل واما الجواب الذي ذكره فظهور فيه اذ الدليل الاول الذي ذكره التبع

لا يبطال التداخل مما يدل على بطلان التداخل الحادث بعد الملاقة على ما ذكره المحقق الشريف أقدم من كلهم
 وأشار إليه صاحب الشفا كما ثبت حيث قال أوجوب سؤال مقدر متى إن يورد ويقال لا نسلم أن المداخلة يستلزم أن يكون
 للطرف حالان وأحوال وأما ﴿ ٥٧ ﴾ يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل انتهى وعلم

منه أن الدليل المذكور لا يدل إلا على
 امتناع التداخل الحادب وأما الدليل
 الثاني فاما يدل على بطلان التداخل
 فيما يقتضي فيه الوسط والطرف
 وازدياد الحجم فاذ فرضنا اجزاء ثلاثة
 متداخلة متشعبة لم يكن من اجزائه
 الجسم ولم يكن من اجزائه المقدارية
 فعدم تحقق الوسط والطرف حيث
 وعدم ازدياد الحجم ليس بعد ورافعا لم
 ويمكن نوجبه كلامه بما حفظناه
 فيرجع الى ما ذكرناه عند برهان الشارح
 وفي التحقيق لا يفيدها ايضا اقول
 يمكن ان يراض ويقال الاجزاء
 المتألفة حين التداخل لا يخلو اما
 ان ينقسم ويحدث جزء واحد فيلزم
 عدم تحقق التأليف والتداخل لان
 التأليف فرع وجود للتأليف منه
 والتداخل فرع وجود المتداخلين
 اولاً لعدم فاعلم الجزءان حقيقة
 بان يكون هناك جزء واحد كان
 هذا وذلك لزم اتحاد الاثنين المستحيل
 على ما سبق وهل هذا الا مثل
 ان يكون له كاشخص واحد كان
 زيد او عمر معا وان كان الجزءان
 موجودين ولم يتحداه كانا اثنين (قال
 لمحاكاة ان قطرا من الدائرة
 اذا قطع قطرا آخر يحدد نقطة
 التقاطع ينسربانه حين تقاطع
 التقصير يتحقق نقطة واحدة وحين
 تقاطع الخطر لاخره ما حدثت

اراد ان بين ان بعضها انما يرضى منها مشاركتها من المادة كالنهاي والتشكل
 والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجمعية كالوضع والتجبر
 ولكن ما لم يتضح ان التناهي والتشكل والمقدار يعرض الاجسام لم يبين
 ان عروضة للمشاركة فلهذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان
 كلامه اولاً في اثبات المادة اردفه ببيان عوارض المادة ليرداد التصديق
 بالمادة ظهوراً وتحقيقاً بين عوارض الصورة في فصل ثالث لتلك الفصول
 ثم فرع امتناع تجرد الهيول عن الصورة كاسيرد عليك شيئاً فشيئاً
 قوله (وهذه المسئلة اعني تناهي الابعاد مثبتة) على اربع مقدمات
 الاول الدلالة المذكورة على تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان
 ان قال قوم ان امكن وجود الابعاد الغير المتناهية اصبح ان يخرج
 من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليه غير متناهين لكنهما كما كان امتدادان
 يرداد الاعد بينهما فلو امتددا الى غير النهاية يزيد العدد بينهما الى غير
 النهاية فيكون العدد الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين وانه محال
 واعترض السبخ عليه في الشفا بالانسلم انه يلزم وجود عدد بين الخططين
 غير متناه فغاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم
 منه ان يكون هناك عدد زايد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد
 على بعد نمته هناك الا بقدر متناه والتزايد على المتناهي بقدر متناه لا بد
 ان يكون متناهياً وهذا كما دد بقدر الزيادة الى غير النهاية مع ان كل
 مرتبة من مراتبه في انقسام الضبر المتناهي عدد متناه ولا يرد على
 مرتبة اخرى منها الا بواحد ثم قال وراشتمهي احد سان ان لا بد
 من بعد غير متناه فليعرض على الخططين الذاهبين تقطعين متقابلين
 وليلصل لهما بخط يكرن ورا ازاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخططين
 في زيادة العدد الى غير نهاية يكون الزيادة على ذلك البعد موجودة
 بغير النهاية وليرفض تلك الزيادة متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد
 فهي موجودة فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد يوجد فيه زيادات غير
 متناهية بافضل متساوية فيكون ذلك البعد زليدا على البعد الاول
 بما لانه لا يكون غير متناه فيلزم الحلف واقول الحلف المذكور غير
 ساقط فان اللازم ليس الوجود زيادات غير متناهية متساوية لوجود
 بعد مستقل على تلك الزيادات انما المتناهية بل كل بعد فرض فهو

تدعى ان اخر بار وليس يسمى ذين ﴿ ٨ ﴾ تقاطع اعداد لا بد من ان يكون كل من الطرفين
 يتسمى حينئذ ويدل على كلام الشارح حيث قال النقطة التي اطرافها تصفى اندواراً يتجمع منه مركز قال
 الشارح فانيك حكم السبخ بارتفاع التعدد على سبيل التجوز هذا التجوز انظر الى جهة ارتفاع تعدد لانه

يرفع التعدد بحسب الوضع ولا يرفع التعدد بحسب القول وفي نفس الامر وكون ما رفع التعدد بحسب الوضع محذور او لا
ما يستفاد من عبارة الشيخ انه على ان تركيب الجسم اما هو من الاجزاء المتعددة بحسب الوضع اقول لا ينبغي انه لو جمل كلام
الامام على انه اراد التمايز العددي الذي نفاه التمايز العددي بحسب **٥٨** الوضع بان يكون تلك الاعداد

متمايزا وضاهية كالا عدد ولم يرد عليه شيء
لا ما اوردها ولا ما اورده الشارح
من المنع فاعلم قال الشارح الاحاد
التي يعود اليها الضمير في قوله منها
اقول لا ينبغي على الناظر ان ضمير
فيها في قوله وان كان لكثرة متاهية
متاهية يعود الى ما يعود ضمير منها في قوله
فاذا كان كل متاه يؤخذ منها وذلك
الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقل
ضمير على ما صرح به حيث قال تقريره
وكل عدد متاه يؤخذ منها وذلك
الضمير يعود الى الكثرة الا ان يعال
ضمير منها في الاول ما يد الى الاحاد
المدلول عليها بقوله فان الواحد
والمتاهي موجودان فيهما ويحتل
قول الشارح تقريره كل عدد متاه
من الكثرة على انه ينحل المعنى
(قل المتساككات او قول
الامتدادات الثلاث لا يندفع على
انضمام الكثرات ليكن في انضمام
اربعة اشياء آ، اقول هذا مما هو قول
جمهور الحكمين واما نظام القائل
بان كل جسم لابد ان يكون اجزاه
غير متناهية فكيف يقول به هذا
الحقوقي وان ارد ان يبرهن عليه ان
ذلك المؤلف جسم فقه بمسائلهم
عليه ذلك لو امكن في تحقق الجسم
تحقق الامتدادات الثلاث متصفا
سواء كانت متقاطعة على زوايا او ايم
لم لا يذهب بعض المتكلمين واما

لا يزيد على بعد اخر البعد واحد متاه وايضا اما ان ثبت بعد مستقل
على تلك الزيادات الغير المتناهية او لا ثبت فنثبت ان ذلك البعد غير
متاه سواء كانت الزيادات متساوية او متناهية لانها زيادات مقدارية
كلما يزداد يزيد المدار فاما ددات في غير النهاية يكون مقدار البعد غير
متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يثبت الحذف سواء تساويت الزيادات
او تباينت فلا ما ذكر في من هو في الزيادات ويمكن ان يحق كلام الشيخ
بما لا يرد عليه شبهة يقال اذا فرضنا نقطتين متمايزتين على الخطتين
اضيق المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وتر الزاوية التي طرقت فرضنا
بعدا آخر يزيد على البعد بقدر نيم بعدا اخر معرا يد بذلك القدر فكذلك اذا
الخطان يزيد البعد لكن البعد المتناهيين الى غير النهاية فيكون البعد
يردد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد من حيث هو الى زيادة البعد على
البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد
الزيادات كلما يزيد يزيد البعد تلك النسبة حيث فرض الزيادات متساوية
لكن عدد الزيادات غير متناه بالقل فلا بد من بعد مستقل الى الزيادات
الغير المتناهية لتساوية على البعد الاصل وايضا كما يد عدد الابداد
زيد من حيث هو عد ولما كان يزيد عدد الابداد بقدر واحد يكون
زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابداد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة
البعد البعد كنسبة عدد الابداد الى عدد الابداد لكن نسبة غير المتناهي الى
المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد
على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية
اما اذا كانت متناهية لم يلزم الحذف لان النسبة لا يكون موهومة حيث
ومنهم من فرض تزايد الانترج قدر تزايد البعد حتى لو اوجد الخطان
الى غير النهاية تزيد الانترج الى غير النهاية فقد انحصر ضمير المتناهي بين
حاصرين مختصا بطاير اتم حال نفسه ان المحال المدبر لم من فرض
اللاتناهي الاعداد مع فرض الساقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة
الاتناهي هر الجسائر استحالة الساقين على ذلك الوجه واجاب به اذا
كانت الاعداد غير متناهية في جميع الجهات فاما ان الدافين المذكورين
صهر قاتا فاقسمناهما مستدرا كالزس بدتة اقسام متساوية وبفترج
الاعداد الى غير انماة فيقسم سعة لم نسبة اقسام فكل خطين منها

واشترط كون تلك الاعداد وذا في كونه متساوية على زوايا فوام فلا على هذا المذهب وهو **٥٩**
الاكتفاء بحقق الاعداد في التمايز في تحقق الجسم اجزا ثلثة ولا يحتاج الى اربعة على ما صرحوا به فمما ذكره ارتكاب
استدراكه ايضا هذا واقول الحق ان يحصل كلام الشارح على انه لا يحتاج في حصول الجسم الى تحصيل الكثرات

اولا اعتبار التساوي من اجزاء ثلاثة ثم اعتبار التباين من تلك الكثرات بل وكفى تأمل في هذا القول
في الجهات الثلاث والحاصل ان في اذكرة الامام من التوحيد يلزم زيادة اعتبار تحصل الجسم لاحاجة الجهات
الشارح وكان الشارح ٥٩ الفاضل الاول تقديم هذا التوجه وبيان فساد ثم الاضرار عند

ما ذكره اول التوجه كلامه لان الثاني
اكثر فسادا واعلى ما يشرحه كلام
الحكايات قال الشارح بل قصد
بيان ان شيئا من الاجسام المتناهية
القادر لا يتألف مما لا يتألف اصلا
اقول في هذا القصد فوايد اولها
ان السلب الكلي اشد عندنا للايجاب
الكلي الذي هو دعوى الحسم
وثانيها انه يلزم منه ما هو مذهب
الحكمة من ان كل جسم مفرد متصل
واحد قابل للقسمة الى غير النهاية
مع دلائل في التركيب من الاجزاء
المتناهية كما هو مذهب الجمهور وفيه
ثأل اذ به هذا الدليل وحده يمكن
اثبات ما هو مذهب الحكيم بلا احتياج
الى ما يستدل به على النظام لا يقال
انه وان كان حاربا في ذي التركيب
من الاجزاء افسر المتناهية لكن الشيخ
لم يجزه فيه لاننا نقول هذا الدليل
على ما سيذكره الشارح انما نظام
الشيخ على ان دعوى الجمهور وهو
كون كل جسم مركبا من اجزاء
لا يتجزى متناهية فهو اداء اجزاء
في رفع الاعتساب الكلي في النظر الى
الاجزاء لا يثبت ما هو مذهب الحكماء
مع الضجة ايضا نعم يمكن اجراءه
في السلب الكلي وثالثا ما يظهر
من ترتيب المقدمات وتحصيل الجسم
المتصل قال الشارح لكن كدسة
الاجزاء الى الاجزاء متناهية متناه الى متناه

هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتيها مثلثا قائمة واذا فرضا بعدا بينهما
في اي موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين
فيكون كل من زاويتيها ثلثي قائمة فيكون مثلثا متساوي الاضلاع فقد
ظهر ان كل الفرج بين الخطين اعما هو غير متساوي طالما ان يكون
متساويا فجميع اربعة متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى
بين حاصرين واقول لاحاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة
تفرض يمكن ان يخرج منها عدة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية
فلو كان جميع الاعداد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية واقسم
سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الحلف لكن الطريقة التي سلكها الشيخ
ادق واشمل لانه يكتفي فيها ان تزيد الاعداد على نسبة زيادة الامتداد
ولا يحتاج الى انها تزيد مثل زيادة الامتداد اذا عرفت هذا فلنرجع الى
شرح الشرح اما قوله (والثاني انه يجوز ان يحد بينهما ابعاد متزايدة
بدر واحد) فاعلم ان الزايد اما على سبيل التساوي وعلى سبيل النقص
او على سبيل التزايد او على سبيل النقص لانه لا مريد ان يقول
الامتداد ان لو كانا غير متناهين كانت الاعداد المفترضة بينهما غير متناهية
فيكون الزايدات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد
وذلك البعد الذي وجد فيه الزايدات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد
الغير المتناهية محصورا بين حاصرين ولو كانت الزايدات الغير المتناهية
متناصرة لم يجب ان يكون البعد متناصرا عليها غير متناه لاننا افترضنا خطأ
بقدر شبر ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف النصف الباقي ونزيد
على البعد الاول حتى يكونا معا ثانيا ثم نصف النصف النصف الباقي ونزيد
على البعد الثاني فيكونا معا ثالثا وهكذا يمكن التناقص الى غير النهاية
لان الخط قابل للانقسام الى غير النهاية ومع ذلك لا يكون البعد المتناقص
على جميع تلك الزايدات شرا واحدا بل انقص من شبر واحد واما اذا كان
الزايد على سبيل التساوي فهو فينا المطلوب وانما اقتصر عليه لان
المثل موجود في التزايد فاذا علم المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان
حصوله من الزايد بطريق الاولى فلما كان حال الزايد معاوما من المثل
بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير
النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج

اقول في تقريره انما ان قول الشيخ فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه غير متناصب
اسوق الكلام لانه لما ذكره يلزم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة المتناه الى المتناه فاذا استنتج نقض التال ينبغي
ان يقال لكن ازدياد الجسم حسب ابعاد الأجزاء والنظام نسبة الجسم الى الجسم فليس مقصودا ان يكون الجسم

أكتسب الاجزاء منها على ان الزيادة على حسب الابدان لان نسبة الاحاد الى الاحاد نسبة متناه الى غير متناه وتوجية كلام الشيخ يحتاج الى غاية يظهر في تأمل فاعلم (قال المحاكات بوجهين احدهما ان كان في قوله كان جسم) كما هو الظاهر ان يقال مقصود هان يحصل جسم من غير ان يحصل مقدما على اعتبار ﴿ ٦٠ ﴾ النسبة وفي توجيه الشارح

يصبر الكلام فهكذا دون توجيه الامام (قال المحاكات كحاج فلا يحتاج الى ما تحصل الجسم ولا الى ما عوقف عليه تحصل الجسم) من كون جسم الاثنين از يد من جسم الواحد اذ الكل واحد جسم غير منقسم كما هو مذهبهم وما ذكره من الاتحاد بالتوابع صحة النسبة منقوض بالنسبة بين الاعداد الان يختص بالنسبة بين المقادير وحيث يتوجه حديث الاعداد سدا لمقصود واما ان النسب لا بد ان يكون بحيث اذا ضم اليه مثله يصير مثلا للنسب اليه فالمراد الانضمام اليه بنفسه او الى الاخر المادية حتى يصح التسب بين الاعداد على تقدير اشتغالها على الجزاء الصوري وحيث لا يكون مركبة من اعداد دونها وعلى تقدير عدم اشتغالها عليه وحيث لا فرق بين تقومها باعداد دونها وبين تقومها بنفس الواحدات على عدة هذا واما قوله فلعل الغائبة امام الخجذه كما ذكر ظاهره اشارة الى ما قرره في توجيه كلام الشيخ فان المتصلة اما تفسير زومية اذا جعل التالي تحقيق الجسم لا كونه تنهى السدد وفيه انه لو حذف الجسم والتي بالجسم وجعل التالي تحقيقه يحصل المقصود والاطهر ان يقال على مذهب المتكلمين وان صح نسبة الخط الى السطح والسطح الى الجسم

جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزاد بحسب اذ زيادة الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يقرض الزيادات متساوية لم يلزم وجود بعد مشتل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود بعد مشتل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لمتين من ان وجود بعد مشتل على الزيادات الغير المتناهية لم يثبت الا اذا تحقق النسبة في زياد الابعاد والنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعلم النسبة وان افاد المطلوب ايضا لانه لما حصل المطلوب بمجرد الكثر ظاهرا لم ينتج الى فرض ذلك التزايد واما قوله واية زيادات امكنت فالامام زعم انها قضية موضوعها اية زيادات امكنت ومحوها فيمكن ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد ان يكون هناك بعد يستل عليها باسرها وبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد وتقبل الشارح ان مضاهار كل واحدة من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بآثارها نعم لا ياتي لقوله واية معنى على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال والزيادات الممكنة واما الشارح فقد نصب اية زيادات فيكون عطفا على كل زيادة توجد وعلى هذا يكون المعنى ان كل زيادة تقرض وكل مجموع زيادات اى مجموع كان في بعد واحد اما ان كل زيادة تقرض ففيه مع المزيد عليه في بعد فظاهر واما ان كل مجموع زيادات فهو في بعد فلانا اذا فرضنا عشرة زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون مجموع تلك الزيادات الششرة في بعد فوقها وهو البعد الحادى عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتل على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية فهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتل على جميع ذلك المركب فظهر معنى التعان باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لانه حسوا رايدا لامل للام ولان فائدة ويمكن ان يكون الواو في اية زيادات تصحيف والاصل كان فائدة فهو مال لان

لكن على مذهب الحكماء المحققين لا يصح قاله صحيح حصل الجسم او لا حتى يمكنه بيان ﴿ وحاصل ﴾ التسبقي الواقع بحيث لا يتوجه المناقشة عدا اصلا لم اقول يمكن ان يقال ايضا فائدة الاية الى الطريق الاخر للفقهاء على ما ذكره الشارح حيث قال واعلم ان الشيخ لا يوافق على هذا القدر لانه في القضية قال الشارح اتم لم يشل

في الثانية لا يجب تركيب الجسم أما قول هذا مما يتوجه لوجه قول الشيخ الى ما لا يتصل على معنى ما لا يتصل
اي لا يتصل الانقسام اصلا لقطعا ولا كسر اولهما ولا فرضا على ما هو شأن الجزء الذي لا يتجزى اما الوجه على
معنى ما لا يتصل بالفعل ٦١ الى الاجزاء اي ليس لها جزء بالفعل على ما هو الظاهر المتبادر من لفظ

لا يفصل او الظاهر منه سلب فلية
الانفصال لا سلب امكانه وقابليته
وبدل عليه قول الشيخ فقد اوجب
امكان وجود جسم ليس لامتداده
مفاصل اذن الظاهر ان المراد سلب
المفصلة بالفعل عن الجسم المفروض
لا سلب قابليتها فلا يتوجه وصار
حاصل كلام الشيخ حثث ان الجسم
لا يجوز ان يكون له مفاصل غير متناهية
واما اشتغاله على مفاصل متناهية
فليس بواجب اما اذا كان تلك المفاصل
غير قابلة للانقسام اصلا فللمر من
ابطال مذهب جمهور المتكلمين
من انه متمم واما اذا كانت قابلة للانقسام
فلا نه وان كان جائز الكثرة غير واجب
الا بد من الانتهاء الى جسم ليس
منفصلا بالفعل والا لزم التسلسل
ويلزم كون البد المشتل على الجميع
غير متناهي القدر والامر الدائر بين
المنع والممكن كان جائزا لواجبا
ولا امتسا وهذا بناء على ان الشيخ
لم يخص الكلام بالجسم المفرد على
ما وجهنا لم يتوجه السؤال الذي
ذكره المحاكات بقوله فان قلت التائب
بانظر السابق ان الجسم ليس له
مفاصل بالفعل الى ما لا يفصل آه
(قال المحاكات لها وجهه
العدول الى نفي الكل عن نفي كل) آه
قال المحقق السري قدس سره

وحاصل كلامه لا بد من بعد مشترك على جميع الزادات الغير المتناهية
لان كل زيادة من الزادات الغير المتناهية في بعد فيكون جميع الزادات
الغير المتناهية في بعد الا انه ذات تسميتين الاول منها مستدرك اذ يكفي
ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر
ولا يوجد الى آخره وحيث اعتبر التسميم الاول فاذ لزم وجود بعد مشترك
على الزادات الغير المتناهية طهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك
فلا حاجة الى بيان كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام
بمحال آخر وحيث لا يتضح الملازمة بين عدم البعد واعظم الابداد والمطلوب
ذلك ولو حاول ملاحظة ما في الكتب لقال اما ان لا يكون هناك بعد مشترك
على جميع الزادات الغير المتناهية او يكون وهما محالان اما الاول فلا نه
لولا يمكن بعد مشترك على جميع الزادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك
الزادات الغير المتناهية في بعد واذ لم يكن جميع الزادات الغير المتناهية في بعد
لم يكن بعض الزادات في بعد فيكون هناك بعد لا يكون زيادته في بعد آخر
فهو آخر الامداد وحيث يتطوع الامتداد ان عنده وقد فرضنا غير
متناهين هذا خاف واما الثاني فلا نه يلزم ان يكون ما لا يتناهي محصورا بين
حاصرين واليه اشار بقوله قتيبن انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين
الامتدادين ونحوه يمنع ان يعل لانه اذا كان كل واحدة من الزادات
في بعد يجب ان يكون جميع الزادات في بعد لجواز ان لا يكون الحكم على
كل واحد حكما على الكل المجعومي فان قلت لولا يمكن كل الزادات
في بعد لا يكون بعض الزادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد متقول
لاننا انه اذا لم يكن مجموع الزادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد
بل اللازم ان المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا يستلزم
السالبة الجزئية لانه اذا لم يكن جميع الزادات في بعد فالمان لا يكون
شي منها في بعد او يكون بعضها في بعد بعضها لا يكون واما ما كان يصدق
السالبة الجزئية لاتما قول لاننا لم نحصر لجواز سلب الشيء عن المجموع
واثبه لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشهد هذا الرغيف
ويسعد هذا الدار والكل ليس كذلك واحاب الشارح بان الشيخ لم يعل كون
جميع الزادات في بعد يكون كل واحد من الزادات في بعد حتى يرد الاعم له حاله
يكون كل واحد وكل مجموع في بعد اذ لو وجد مجموع الزادات الغير

منشاء هذا الاعتراض توهم ان قول النارج يثبت ان جميع تلك الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد
سالبة حربية وليس كذلك فانه سالبة كلية اذ قد سرحوا بان كل اس صور للسالبة الكلية بخلاف ليس كل معنى
الكلام يثبت ان لاشي من الانقسامات بحاصل في الجسم المفرد بل قد ثبت ان بعض اجسام مطلقا غير متناهية بالفعل

لان المفرد بعض منها وانما قال ذلك موافقاً لكلام الشيخ لانه اراد بعض الاجسام المفردة كما هو المتعارف وما ذكرناه وان لم يكن متبادراً من العبارة فلا اقل من ان يكون احتمالاً فليقبل عليه دفعا للاعتراض انتهى القول يرجع كلام الشارح على ما ذكره قدس سره من التوجيه الى ان لاشي ٦٢ من الانقسامات بحاصل

في الجسم المفرد ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفصل والجسم للمفرد بعض من الجسم الطلق الذي جعله الشيخ عنواناً لهذا قال الشيخ فقد ثبت وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهو في قوة الجزئية ولم يقل فقد ثبت ان جميع الاجسام كذلك فانه في قوة الكلية وهذا يبين ما ذكره صاحب المحاسبات في توجيه كلام الشيخ حيث قال ويمكن ان يقال الا لازم من المقدمتين ليس الاتصال الاجسام المفردة هي بعض الاجسام ولكنه يوافق ذكره الشارح لتوجيه قول الشيخ ليس يجب ان يكون حيث جعل قول الشيخ في الفصل الاول له ومذهب الجمهور دفعا لليجابي الكلي الذي في قوة السلب الجزئي ولهذا قال والثابتية جزئية اذا الجسم الذي ظن الجمهور انه ذو مفاصل هو الجسم المفرد لان الاحتمالات الاربعة المذكورة على ما صرح به الشارح انما اوردت في الجسم المفرد وهو المتنازع فيه بينهم انه ذو مفاصل متناهية او غير متناهية او لا وذكر الشارح هناك ورايها كون الجسم المفرد غير متألف من اجزاء افضل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ريد الشيخ ان يبينه واما الجسم المؤلف فيجب القول في حاله

المتناهية وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فليعلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه ان مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهياً او غير متناه فلا يلزم ان كل مجموع في بعد والفرض لا يقتضيه وكيف يسلم الكلية مع منع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات المطلوب فلا يمكن اني قوله كل زيادة في بعد ولا في قوله والا فيكون امكان وقوع الابداء وما بعده من المقدمات حاجة اصلاً ولست ادري كيف يبين تلك الملازمة اى يبين عدم البعد الغير المتناهي واعظم الابداء فان يتناهي عاقل عن الامام وهو انه لو لم يوجد بعد مشتق على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر ولا يكون زيادة في بعد آخر ولا يمكن كل زيادة في بعد آخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو محال فالتعذر وارد وكذلك ما ذكرناه من انه لو لم يوجد جميع الزيادات في بعد بعض الزيادات لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد ولا يكون الجميع في بعد واما ان كل مجموع زيادات في بعد فلي تقدير التسليم لا يدل على الملازمة فاذكره اشارح الانطباعي له على المتن اصلاً والحق في هذا المعام ان بوجه الكلام من الابداء هكذا لو لم يكن الابداء متناهية جاز ان يكون بعد امتداد ان غير متناهين خارجان من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما تزايد وجاز ان يكون تزايد الابداء بتقدير واحد وجاز ان يكون الابداء المترتبة بتقدير واحد الى غير النهاية فيثبت يكون الزيادات التساوية ذاهبة الى غير النهاية ولان كل زيادة في بعد فلا بد ان يوجد بعد مشتق على تلك الزيادات الغير المتناهية فانه لو لم يوجد بعد مشتق على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يكن في زيادات الابداء الغير المتناهية زيادة بعد غير النهاية فكل زيادة بعد فرضت يكون نسبتها الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي الى المتناهي لكن نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهياً وايضاً لما كان زيادة العدد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة العدد غير متناه بالضرورة وبالعكس

❖ التقيض

تعالى وقال هناك ايضا عند قول الشيخ وهم واشارة لما اراد في هذا الفصل ابطال الراي الاول من الاربعة المذكورة والذي اورد هو كون الجسم المفرد مؤلفاً من اجزاء غير متناهية اصلاً فالاربع بعد ابطال ليس الا ان بعض الاجسام المفردة غير منقسم الى اقسام متناهية لان كل جسم مفرد كذلك اتم ما ذكره الشيخ يمكن اجراءه

في كل جسم مفرد حتى ثبت السلب الكلي لكنه انما قام الدليل صريحا على دفع الاحتجاج الكلي واللازم منه غير الاحتجاج الجزئية لا الكلية فلهذا ذكر الشاوش الجزئية على وفق كلام الشيخ بدفع اعتراض صاحب المحاكمات بلا ارتكاب ما يخالف التوجيه الذي ذكره في قول ﴿ ٦٣ ﴾ الشيخ ليس يجب ان يكون وظهر ايضا ان مراد الشيخ من الجسم هو الجسم المفرد لان الكلام انما هو في

فلا يحسن قوله قدس سره بل ثبت ان بعض الاحسام مطلقا غير متقسم بالفعل لان المفرد بعض منها الى آخره لانه يثبت على ان يكون مراد الشيخ من الجسم الجسم المطلق وقد عرفت انه ليس كذلك وكذا يظهر فساد ما ذكره صاحب المحاكمات لتوجيه جزئية النتيجة على ما قلناه ايضا لانه مبنى ايضا على الزعم المذكور قال السارح لان التائب ما يبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار قال بعض المحققين فيه نظر لان دلائل في الجزء السدس لا ينجري بنى تركيب الجسم مطلقا منها فان المحالات المذكورة في الفصل الاول لازمة على تقدير عدم تنهاى الاجزاء ايضا سواء كان الجسم متناهيا او غير متناهى نعم المحالات المنصوصة بهذا المذهب انما يلزم في الاجسام المتناهية الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت الكلية ما عدا ثبوته في الفصل الاول اولى مما علم في الفصل الثاني لانه قد مرع عليه في الفصل الثالث فهو بالوضع والتسليم فيه اولى مما علم فيه ولا قل من ان يكون مساويا له بل نقوله تركيب الجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية يستلزم تركيب الجسم المتناهي منها ويطلقان اللازم يستلزم بطلان المزيم

التفويض الى انه لو لم يكن في زيادات الابعاد زيادة بعد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناهى فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو اعظم الابعاد ويحتج بقطع الامتداد ان والا كان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد فتدوين وجود بعد مشتغل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال فان قلت فاقبث تنهاى الزيادات واخر الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين فهو بخلاف المفروض فاي حاجة الى ما بعده من المقدمات فقول لم يقصر الشيخ على ذلك بل الزم خلقا كثيرا وانما الزم الحلف الثالث دون الاولين لار الحلف الثالث انما يدين بدنيين الحلفين الاولين فهو دال عليه بما بدون العكس فان قلت المحال لازم من المجموع ومن الجائز ان يكون لمجموع محالا مع امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم استحالة عدم تنهاى الابعاد فقول نحن نعلم بالضرورة ان المحال ما نشاء الامن فرض عدم تنهاى الابعاد كانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد في الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد مشتغل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال والملازم منه وقد تدبرنا ان تصور البرهان لا يحتاج الا الى ثلث مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة امتداد ان يتراد الابعاد ينتهيا بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعا لم يلزم منه عدم تنهاى الزيادات بالفعل وان يكون كل زيادة في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت فرض ابتداء شروعه في الحجة وان قوله ولا على كل زيادة كاف في تطيل توحيد الى آخر وجود بعد مشتغل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم ان لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد صرح بهذا التعليل صراحة الشافعي وان قوله فيكون انما يمكن وجود البعد المشتغل على محدود اى لا يمكن الا وجود بعد مشتغل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل له في الاستدلال وان كان لازما وان قوله فيصير العدد بين الامتدادين محدودا في التزايد تكرر لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس التزايد عليه اسكان فان قيل هذه الحجة منية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها يتوقف على وجود بعد مشتغل على جميع الزيادات الغير المتناهية وهو آخر الابعاد فانه لو كانت فوقه بعد لم يكن مستملا على جميع الزيادات لكن وجود آخر الابعاد موقوف على تنهاى الامتداد فان ذلك لم يثبت

ويمكن الاعتذر من هذا بار هذا التطر الى ما هو خارج عن التكرار في هذا الموضع انتهى اقول الشيخ فوارد القضية الاولى مهمة والشارح في صدد التكنة في ذلك مع ان الظاهر هو ايرادها ككلية لانها الاولى بالامات البرهانية وما يدل على الهيئة يدل على الكلية ولا يكتفى لذات ان الفصل القيصود لا يبطال تركيب الجسم من الاجزاء

الغير المتناهية لا يدل على بطلان تركيب الجسم الغير المتناهي منها وكون ما ذكر في الفصل الاول الذي قصد لا يبطال
مذهب آخر يجري فيه لا يتقدح في صحة التكنية المذكورة واما قوله بل نقول تركيب الجسم الغير المتناهي آه فنقول
ان اثبات الملازمة بان نصف الجسم الغير المتناهي الاجزاء غير متناهي ٦٤ الاجزاء والا فلا يحصل

على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بمسند اثبات المطلوب فالجواب ان تناهي
الامتدادين المتماثلين من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير
متناهيين فاما ان يكون بعد متماثل على جميع الزيادات او لا يكون واما ما كان
يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف قال الشارح اللازم
من عدم الحد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات
متماثلة عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات عليه غير متماثل
عليه لان السلب الجزئي ينقض الايجاب الكلي لا ينقض الايجاب الكل
بخلاف جواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد
يكون بعض الزيادات غير موجودة في بعد لان السالبة الجزئية تنقض
الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الاعلى امتناع اللانتهائي
من الجهتين الطول والعرض اما امتناع اللانتهائية من جهة واحدة
فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللانتهائي من جهة الطول فقط لم يمكن
وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ويخرجان مغايرين الى غير النهاية
ضرورة توقف امكان اتفرجها كذلك على اللانتهائي في العرض وعلى
هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة
احاطة الحد الواحد او الحدود بالشيء وذلك يتوقف على تناهي الامتداد
الجسماني في سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد
من الاستعانة باحد البرهانتين الاخرين اما برهان المسامحة فانا اذا فرضنا
كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه وتحركت الكرة
حتى زالت المارة الى المسامحة فلا بد ان يوجد في الخط غير المتناهي نقطة
هي اول نقطة المسامحة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان
الشرطية فلان المسامحة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة
واما استحالة اتالي فلو جهين احدهما ان كل نقطة تفرض في الخط الغير
المتناهي اول نقطة المسامحة تكون المسامحة معها زاوية حادثة في المركز
والزاوية غالبة للقطعة الى غير النهاية فالمسامحة براءة اصغر منها قل
المسامحة بتلك الزاوية فهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة
والثاني ان المسامحة مع اي نقطة تفرض يكون لمركبة وكل حركة منقسمة
الى غير النهاية فالمسامحة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها
فا فرض اول نقطة المسامحة لا يكون اول نقطة المسامحة هذا خلف ونعم

الاجزاء الغير المتناهي من احصين
متساويين متناهيين مع ان نصف
الجسم الغير المتناهي القدر اذا كان
متناهيًا من جانب كان متناهيًا بالضرورة
فنقول الجسم الغير المتناهي لا يقبل
التصنيف وليس له نصف اذا كان
متناهيًا من جانب وان اثبت بان الملة
مشتركة وهي عدم انتهاء القطعة
الى حد مفصل تقدير التسليم كانت
اتفاقية لازمية لان التالي لا يلزم
من المقدم بل من الجسم قابل للقسمة
الى غير النهاية على ان لزومه منه
ايضاح نظر وتأمل (قال المحاكات
واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح)
قال بعض المحققين اقول فظاهر الشرح
ان الملام ثبت ان كل جسم غير متماثل
على الاجزاء التي لا تجري العبر
المتناهية بل اعلم ان الجسم المتناهي
كذلك فلم يثبت الاتصال الا في بعض
الاجسام اذا الجسم الغير المتناهي
على تقدير امكانه يجوز ان يكون مركبا
من اجزاء غير متناهية فلا يكون متصلا
والنظر السدي اورد غير وارد لما
سيجي ولانه اذا ثبت ان الاجسام
غير متماثل على الاجزاء الغير الجزئية
المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام
متصل واحد لان كل جسم متناه
اخذنا بان لا يكون له اجزاء اصلا
لواجزاء هي اجسام ولا تتصل
بل ينتهي الى جسم لا يكون له حرة

اصلا فهو هذا السند ذل عن ان الشارح جعل القضية الثانية جزئية لانها لو كانت جزئية لمكان ايها ٦٥ فنقول
مدخل في جزئية النتيجة ولم يكن ١٨ الى القضية الاولى مستغلا في جزئيتها على ما رجع هذا القائل المحقق ولم يكن
ما ذكره في جواب النظر صحيحا اذ لا يصح حيث قد قوله لانه اذا ثبت ان الاجسام المتناهية الاقديار غير متماثل على

الاجزاء التي لا يعبري الغير المتساوية وان كل جسم غير مستقيم على الاجزاء الغير المتساوية المتناهية عندئذ لا يمكن
الاجسام متصل واحد لا يلمس ثبث ان كل جسم غير مستقيم على الاجزاء الغير المتساوية المتناهية هذا ان اخذت القضية
موجبة كلية كما هو الظاهر ﴿ ٦٥ ﴾ وان اخذت وقعا لا يجاب الكل لم يثبت صليبه قوله لان كل جسم

متناه على انه في لم يثبت ان بعض
الاجسام متصل اصلا لان القضية
الثانية كانت جزئية فيجوز ان يكون
صدقها بان الجسم الغير المتناهي غير
متألف من الاجزاء الغير المتساوية المتناهية
والاجسام المتناهية ليسرها متألفة
من الاجزاء الغير المتساوية المتناهية
الهم الان ينص الجسم في المقدمة
الثانية بالمتناهية ايضا وكذا قوله لان
كل جسم اخذ قاما ان لا يكون له جزء
اصلا او اجزاء هي اجسام او على
تقدير ان يكون القضية الثانية
جزئية على ما صرح به الشارح يجوز
ان يكون بعض الاجسام المتناهية
متألفا من اجزاء لا يعبري متناهية
على ما فصلناه واقول في جواب
التنكير القضية الاولى وان كانت جزئية
نظرا الى جعل العنوان جسما مطلقا
لكنها بعد التخصيص بالمتناهي
صارت كلية وقد صرح به الشارح
فيما مر حيث قال لكنه لم يقع بهذا
العدول قصد بيان ان الاجسام
المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهي
اصلا والقضية الثانية لما كانت
حاصلة من رفع الانجاب الكلي كان
صريحها السلب الجزئي فبالفطر الى
اقامة الملح واجراء الدليل كانت
الاولى كلية بعد التخصيص والثانية
جزئية واختبرني الثانية ايضا التخصيص
بالتناهي على ما عرفت وان كان الدليل

تقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه
تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهية نقطة هي
آخر نقطة المسامنة وهو باطل بين الملازمة ان المسامنة كانت وما بقيت
فلا بد ان يكون له نهابة واما بطلان اللازم فلان كل نقطة يفرض
في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامنة فالمسامنة مع النقطة التي
فوقها بعد المسامنة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت
المسامنة وكل سمت مسامنة قبينه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة
للقطر قطعاً فالمسامنة يحسن تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون
بعد لمسامة بها فافرضنا آخر نقطة المسامنة لا يكون آخر نقطة المسامنة
وهو محال واذا كان ذلك البرهان برهان المسامنة فليس هذا البرهان
رهن الموازاة فالقول الاعتراف من وجوه الاول ان ما ذكرتم في بيان
بطلان التالى دل على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب
ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامنة او آخر نقطة
المسامنة لان مسامنة القطر انما يكون بزاوية وحركة متتبعين فكل نقطة
يفرض اول نقطة المسامنة او آخرها لم يكن اولا ولا آخرها الثاني ان هذه
الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم
عدم تنامي الابعاد لاننا اذا فرضنا اطول الابعاد اعني قطر العالم وتحرك
قطر الكرة من الموازاة الى المسامنة تحدث في المركز زاوية وليفرض
ان المسامنة تلك الزاوية مع طرف القطر العالم لكن المسامنة بعضها
قبل المسامنة بأكملها فلا بد ان تكون مع نقطة اخرى ولما انقضت الزاوية
الى غير النهاية كانت هناك مسامنة مع نقاط غير متناهية فوق طرف
القطر فيكون القطر متناهي غير النهاية الثالث انما لان لم ان المسامنة بعض
الزاوية قبل المسامنة مع النقطة الموضوعة وانما يكون كذلك لو كان هناك
مسامنة بعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وحده بعض الزاوية لكن
الزاوية مقسمة باقتراف لا بالعلل واشبهة امتلأ ودت من وضع ما بالقوة
مكان ما بالفضل ولو كان كذلك لامتدح حركة القطر على قوس من الدائرة
بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها ونصف
الزاوية قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة
الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال

الذي ذكره الشيخ لاطال هذا ﴿ ٦٩ ﴾ المذهب يمكن اجراءه وافاضه في السلب الكلي وحينئذ تقول النتيجة نتيجة
الكلية والجزئية ونتيجة كلاً والجزئية يكون جزئية ما قلنا كون النتيجة جزئية ليس لكونها حدى المقدمتين جزئية بل ذلك
لكون الامتدلال بانسلك الثالث حتى لو كانت المقدمتان معاكبة كانت النتيجة ايضا جزئية لا يقال يمكن الاستدلال

بالشكل الاول ويتخذ لا يكون جزئية النتيجة بخصوصية الشكل الجزئية المقدمة لاننا نقول ان تمامه في الشكل الاول لا يكون بمكس الكلية والالكان الاستدلال بالجزئين بل بمكس الجزئية وخطها صغرى والكلية كبرى وحيث لا نقول لا ندخل الجزئية في جزئية النتيجة لانها لو كانت كلية ايضا لكانت

﴿ ٦٦ ﴾

فالجواب من الاول ان لزوم تبعض التالي لا يطل الملائمة فان لا تخايمي الابعاد محال والحال جاز ان يستلزم التقيض على اما نقول لو كانت الابعاد غير متناهية ونحرك القطر من الموازة الى المساندة فاما ان يوجد اول نقطة المساندة في الحد الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا يطل الاعتراض بالكلية وهو الاخير بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كابر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسانة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا يتبين نقطة في الخط الغير المتناهي للاولية بخلاف الخط المتناهي واما برهان التطبيق فهو ان يفرض خط غير متناه من احد الطرفين دون الآخر ويفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متساويين احدهما زايد على الآخر بزراع فاذا قابلنا السذراع الاول من الخط الزايد بالزراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص او لا فان وجدت في مقابلة كل ذراع ذراع ساوي الجزاء لكل والاختلفت بينهما اما في جانب التناهي وهو محال لفرض التطبيق فيه واما في الجانب الآخر فينتهي الناقص بالضرورة والزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فيحصل خطان متساويان على تقدير كونهما غير متساويين وانه محال فان فرض الخط غير متناه من الطرفين بقسم حتى يحصل خطان غير متساويين من احد الطرفين ويساق الكلام في كل منهما ويمكن ان تصور على ابي خط كان غير متناه من الطرفين او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متساويين يزيد احدهما على الآخر بما بين النقطتين وبين تناهيهما بالتطبيق قوله (اشارة فندليلك ان الامتداد الجسماني) نقرره على مح ذات الشرح ان الامتداد الجسماني لزوم للشكل والشكل ملازم للمادة فلا امتداد لمزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرفه اقليدس بانه ما احاط به حد واحدا وحدود وما ما احاط به حد واحد فكالدارة فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حد واحد فكالثلث فدا احاط به متلاصقة اثلثة وفي هذا التريف ايهام لان مفهومه لم يفسر ما لم يتبين فبعضه غير متبين وتحققق الاهمية انما لم يذكر الجنس والفصل

لا شك ان جزئية المقدمات صلت سببا لجزئية النتيجة كما ان يكون الشكل ثانيا ايضا سببا لها فاذا انما امكس الاستدلال الى ان تمامه بدو ذلك كما استد صاحب المحاكات جزئية النتيجة الى كون الاستدلال بالشكل الثالث ومن الظاهر ان بيان المذكور جاريه بان يقال كون الاستدلال بالشكل الثالث ليس سببا لجزئية النتيجة بل جزئية النتيجة لجزئية المقدمة اذ لو فرض ان الاستدلال بالمقدمة الجزئية بالاشكال الآخر كانت النتيجة جزئية على انا نقول كلام الشارح لا يدل على ان جزئية المقدمة سبب لجزئية بل ادى الاستلزام الاول للثانية وذلك مما لا يمكن التراجع فيه (قال المحاكات لانا نقول لانه لو كان كل جسم مثتلا على مفاصل) ذكر بعض المحققين انه اذا اخذ الثاني حلية شبيهة بالمفصلة فلا اتجاه ايضا لها والمعنى حيث انه لو كان كل جسم مثتلا على مفاصل لكان كل جسم اما مثتلا على مفاصل غير متناهية او مثتلا على مفاصل متناهية والملازمة سنية وكذا البطلان التالي اقول على تقدير كون الفضية الاول مهله وكانت في قوة الجزئية والثانية جزئية لا يكون بطلان التالي بنا (قال المحاكات لا يخال نتيجة تمامه قوة بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا تجزئ) قال بعض المحققين في كون النتيجة ذلك مناقضة فان القياس المذكور هو ان كل اسم لا يشتمل على اجزاء لا تجزئ غير متناه وكل جسم لا يشتمل على اجزاء

لا تجزئ متناهية فاستدلال بعض ما لا يشتمل على اجزاء لا تجزئ غير متناهية لا يستلزم على اجزاء لا تجزئ متناهية وهي اعم

مما جملته نتيجة انما لا يشتمل على اجزاء لا تجزئ غير متناهية صادق على غير الجسم ولا يمكن التقييد بما من شأنه الاشتمال المذكور

على وجه الاختصاص بالجسم اذ ليس من شأنه الجسم ذلك الاشتغال فخرج الجسم بهذه التقديرات عن الإمكان
 بطلب الاشتغال على الاجزاء الغير المتجزئة المتناهية وغير المتناهية بحكم المقدسيتين كان اللازم كلية لاجزائه الحكم في المقدسيتين
 على جميع افراد الجسم ﴿ ٦٧ ﴾ لا على البعض اقول بالسري يحتاج الشكل المذكور هو ان الاصغر والاكبر يختصان
 في الاوسط الذي هو موضوع لهما

وايضاً ما احاط به حد واحدا وحدود قد يصدق على المقدار والجسم
 الطبيعي لكنه اذا حقق سكان من الكيفيات المختصة بالكيفيات
 المتصلة فيكون مفهومه هيئة شيء يحيط به حد واحد وحدود وفرض
 تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد الواحد حدود به وهذا قيد احتراز
 عن السواد والياض وغيرها من الكيفيات العارضة للجسم فانها
 هيئة لما احاط به حداً وحدود ولكن عروضا له لان تلك الجهة
 بل من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون مشكلا
 وفي قوله (فين اولاً لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي) اشارة
 الى دقة وهي ان الشكل متأخر في الرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان
 صابرة عن هيئة احاطة الحد الواحد والحدود متأخر لا محالة عن وجود
 ذلك الحد اولا تلك الحدود ولا معنى لحد الانهية الجسم واما بيان الثاني
 فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للحاصل وما يكتنفه مدخل
 فيه او لا يكون له مدخل اصلاً بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة
 ولو احققها لكان الشكل لازماً له وحيث يكون لزوم الشكل اما لنفس
 الامتداد او لغيره فيكون الاقسام ثلثة لا يزيد عليها وهذه هي البارة
 التي لو خط فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل
 للجسمية اما ان يكون لنفسها او لا يكون حالاً فيها او لا يكون محلاً لها
 او لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها والاول باطل لانه لو كان مقتضى
 للشكل نفس الجسمية لزم تساوي الاجسام باسرها في الشكل والمقدار
 وتساوي شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية
 والتساوي في القوة يوجب التساوي في الملول والثاني محذوف لظهوره
 لار ذلك الحال ان كان لازماً عاد الحال الذي يقتضيه نفس الجسمية
 لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازماً بل كان يمكن
 الزوال استحالة ان يكون علمه لا يمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره
 يلزم ان لا يكون الشكل لازماً للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها
 فان كان لغيرها اما ان يكون لازماً لها او لا والكل باطل ثم ان الحال الذي
 تقتضيه نفس الجسمية يتلوه على انها طبيعة توجبة وليس يجب ان يكون
 الحال في الجسمية طبيعة توجبة واركان لازماً فثبت قلت اذا كان الحال لازماً
 للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتضى الشكل فيكون الجسمية مقتضية
 فيعود الحال فتقول الحال المتأخر لم لو كان الجسمية مقتضية لكل ذاتها واما ما

في الاوسط الذي هو موضوع لهما
 فاللازم من المقدسيتين ان بعض ما لا يشتمل
 على اجزائه لا يتجزئ غير متناهية من الجسم
 لا يشتمل على اجزائه لا يتجزئ متناهية
 واما جعل الحكم في المقدسيتين على جميع
 افراد الجسم متخالفاً لما سرح به الشارح
 قال المحاكات فان اخل في الوهم
 والفرض قد اشارك في شرح المقاصد الى
 الجواب عن هذا وقرره بعض المحققين
 حيث قال الشارح جعل الانفصال
 مقسم الوجود للثلاثة المقسمة التي احدها
 الافتراق وحمل ما باختلاف الفرعين
 انفصالاً في الخارج لا افتراقاً ولعله اراد
 بالانفصال في الخارج الاختيار بوصف
 خارجي لا حدوث قسمين في الخارج
 فصار حاصل كلام الشارح
 الانفصال اما بالثقل والقطع اولا
 والثاني اما بسبب الاوصاف الخارجية
 او بمقتضى الوهم والفرض وحيث
 يؤيد الى التقسيم الذي صوبه صاحب
 المحاكات يلزم اشتغال الجسم على
 اجزائه غير متناهية بالفضل في الخارج اقول
 فيه بحث اما اولاً فلان هذا لا يلزم
 لولم يقدح اختلاف الفرعين باختلاف
 الفرعين القارين لما اذا فيه كما في اكثر
 نصوص المتن والشرح فلا يلزم ولعل هذا
 منه معنى على ما سطره من ان الفرق
 بين الاغراض القسرة وغير القسرة
 ضعيف بحكم العقل فساد وانت خير
 بان دعوى به عدم الفرق اولاً بان
 يحكم عليه بالضعف واما ثانياً فلان
 هذا البيان الذي ذكره في الملاحظات

لا يميز اجزائه في الموازات والمصادات لان اجزائه انهم بان يكون هناك اجسام غير متناهية يكون موازية ومحاذاة
 الاجزاء المفروضة في الجسم المميز المفروض اذ لعل هذا القائل لم يقل ان اختلاف لمحاذاة بالنسبة الى اجزاء فرضية
 بجسم آخر يوجب القسمة في الخارج والفرق بين المحاذات بالقياس الى الامور الموجودة المتمايزة وبين ما هو بالقياس

الى الاجزاء الفرضية للجسم المتصل ليس بضميحا (قال المحاكات لا تقول المغايرة بما هي باختلاف العرطين) قول انت خبير
بان اختلاف الحية التعليمية لا يفيد في جواز اجتماع المتقابلين بل لا بد من اختلاف الحية التقيدية حتى تغاير الفعل
ومن المعلوم ان تحصل الفعل من حيث هو يصلح للجمعية مقدم ٦٤ على عروض العرض

الحال فلو كان الحية التي بها يصلح
الفعل للجمعية هي قيام العرض لزوم
الدور فالصواب ان يقال كما اشار
اليه بعض المحققين ان الفعل الواحد
المتصل من حيث انقسامه الى هذا
النصف محل للاحدهما ومن حيث
انقسامه الى النصف الآخر محل
للاخر فان قلت امتياز محل السواد
عن محل البياض ان كانت بحسب
الخارج كان المحلان المتمايزين في الخارج
وهو يستلزم تعددهما فيلزم في
الخارج الانفصال الخارجي وان
لم يكن بحسب الخارج كان المحل الغير
التمييز في الخارج موجبا لتمييز العرض
في الخارج فيكون التميز العرض
موجبا لتمييز الخارجي قلت
الامتياز مطلق من الصفات الذهبية
التي يتصف بها الاشياء في الذهن
فان اردت بالامتياز في الخارج انصاف
المحل به في الخارج فاختار الشق الثاني
ولا يلزم المحذور لان امتياز العرض
ليس في الخارج ايضا وان اردت كون
التصنيف هو وجودا في الخارج
فختار الشق الاول ثم زد في قولك
كان المحلان متمايزين في الخارج فان
اردت به انهما يكونان موجودين
في الخارج موجودين متمايزين لتمييز
كل منهما عن الاخر بصفة الانفصال
فلا نسلم ومعدون اردت به كونهما
موجودين بوجود واحد انصالي

هو وجود الكل سواء لكن لا يلزم تعددهما في الخارج اقول وبوجه ما قال بعضهم من ان ٦٥ والاول
التخصيص من الاجزاء العقلية للتخصيص الموجود في الخارج وليس موجودا في الخارج مع انه يصير سببا لتمييز التخصيص
خارجي ونسبه ثم قال لا يقال اذا اتحد الجزء والكل في الوجود كما قد يرد فيمكن جعل الوجود الى ان لا يدخل

كل منهما على الكل صادقا اذ معنى الجمل هو الاتحاد في الوجود كاتفرز لانقول معنى مطلق الجمل هو الاتحاد
بوجوده حتى اتحاد المعارض بالمعرض واتحاد المعارض بالاتحاد معروض ما من واحد وعكسه واتحاد
افراد نوع واحد ﴿ ٦٩ ﴾ وحيث واحد الى غير ذلك من اقسام الاتحاد لكنه المتعارف خاصة بعض

وجوده الاتحاد فليس مثل حمل زيد
على عمر والقطن على التلج ونحوهما
متعارفا بل المتعارف اعتبار الاتحاد
في الوجود لا مطلق بل مع عدم
الاستياز في الاشارة الحسية وذلك
مفقود في هذه الصور فلذلك لم يتعارف
الجمل فيها اقول فيه بحث لان ما حقه
السائل وتقرر في المشهور في تعريف
الجمل وهو الاتحاد في الوجود ولا يجوز
ان يكون تعريفا لمطلق الجمل الشامل
للتعارف وغيره والا لم يكن جامعا
وهو ظاهر فتمين ان يكون تعريفا
للعمل المتعارف والسائل بين اراده
على هذا التعريف المشهور على
ما قل اذ معنى الجمل هو الاتحاد في
الوجود كاتفرز فالجواب بان ما ذكر
لا يكتفي في الجمل المتعارف بل لابد من
امر آخر اعتراف بنسليم الابداد
على ما هو المشهور المقرر واقول
في الجواب عنه ان الجزء القرص
من المتصل الواحد اعتبارا من احدهما
اعتبار كونه جزءا متممزا عن
الجزء الاخر وبهذا الاعتبار لا يكون
موجودا في الخارج وثانيهما اعتبار
من حيث ماهية حقيقة ولا شك انه
بهذا الاعتبار يكون مجحولا على الكل
ضرورة صحة حمل الماهية على فرد
ثم اجاب عن السؤال الاول بان الحمل
من جهة ما يتوقف عليه تشخص
الحال لاعلة فاعلية لتشخصه فلو

والاولى ان لا يحمل الوصل والفصل على الفصل والوصل في نفس الجسم بل
على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها بعض كما صرح به
في القسم الثاني وحيث تبين الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون
في الاجسام المتعددة فلا يكون الاتحاد فصل بعضها عن بعض او في الجسم
الواحد وهو انما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلل وانتكاف
اختلاف الاشكال على الشمة فلا شك ان توارد المقادير يتضمن
الاتصال فان قلت تعدد الاجسام ليس الاسباب انفصال بعضها
عن بعض فما وجه ذكر الوصل فقول الاتصال المستدعي للمادة ليس
يعني افتراق الاجسام بل معنى عدم الانفصال عما من شأنه الاتصال
فلا بد من كون الاجسام المنفصلة من شأنها الاتصال فلن قلت ذلك بل
من شأن الاجسام المتعددة ان يتصل جسما واحدا كما في الضمر والفلك
فقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم في اثبات المادة
مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الاتحاد وهو ان في الجسم
فصلا وتفصلا ولا يجوز ان يكون امر واحد متفصلا وقاعلا في الجسم
امر ان يفصل باحدهما ويتصل بالآخر والاعراض الاتفالية تابعة
للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن
مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الاتصال فغير تام
اذ من الجائز ان يكون ما به يفصل ويفصل واحدا من جهتين بل هو مقوض
بائتماس فانها تفعل في السعيات وتفعل عن الطويات بحسب انطباع الصور
العقالية وليست مادة اللازم الثاني مساوي الاجسام فماتبع المقادير وهو
هيئات التماهي والتشكلات لان التساوي في المتبوع بوجوب التساوي في التابع
فان الاشكال انما يختلف اذا اختلف المقادير واختلف المقادير اما بالانفصال
او بالاتصال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت التشكلات هيئات
احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال وهيئات التماهي
ايضا للاشكال فيكون ذكر احدهما مستردا كاجاب بان الفرق بينهما
كافرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والتشكل اعتبار
اعراض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل لا يقال
ارادتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل على
الملازمة لا يدل الاعلى ان الشكل في الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلقا

كان تمير الحمل اعتصاف من تمير الحال لم يلزم منه محذور (قال المحركات واما الاعراض الغير السارية كالمهاسة
والمحاذات) اقول ان اراد تغير السارية في الجسم فيرد عليه ان اللون ايضا كذلك لما صرحوا به من ان محله السطح وان
اراده غير السارية في سطح الجسم فذا ان السارية والمحاذات سارية في السطح الذي وقع فيه التماس والمحاذات

والاولى ان يعمل القارة على غير الاضافية على ما يستفاد من كلام الشيخ بعد ذلك سميت فقال اعلم ان القصة الفرضية والوهمية او الموافقة لاختلاف مرتين تارين كالسواد والبيض في البقعة او مضامين كاختلاف الحادثتين او موارثتين او عاصتين تحدث في المقسوم الفية قال الشارح وتبين الرابع الذي هو ﴿ ٢٠ ﴾ مذهب الجمهور اقول

الثابت فيما سبق صريح على ما هو
ان بعض الاجسام المتناهي المقدار
ليس متافعا من اجزاء لا يجزى ولم
يلزم ان لا شيء من الاجسام كذلك
كما هو مذهب جمهور الحكماء فينتي
الشارح ان يقول ما ذكره الشيخ على
في كون كل جسم مركبا من اجزاء
لا يجزى متناهية يدل على في تركيب
شيء من الاجسام منها ثبت ما هو
مذهب الجمهور من الحكماء (قال
الحكايات فانه اذا جعل كرة مثلا كان
له ثخن) هذا صريح في ان التبديل
والاختلاف لا يخص نظواهر الجسم
بل يتعلق باعماده ايضا فيدفع المناقشة
التي ذكرها بعض المحققين بل التبديل
اعماله في الشكل الذي هو عرض
المقدار لا في نفس المقدار وايضا لا شك
في ان ثخن المربع بمعنى عمقه اصغر
من عمقه حال كونه كرة وان كانت
المسافة في الحالين واحدة فلا ردمع
الاخرية كما ذكره بعض المحققين
(قال الحكايات وهذا انما يتم لو ثبت)
قال سيد المحققين لو ثبت ان القصة
الوهمية يستلزم امكان القصة
الانفكاكية ولا شك ان امكان الانفكاك
يستلزم امكان تبديل الانسكان فيتم
المقصود اذا كان امكان الانفصال
يتوقف على وجود الهيولى وبطل
عليه كذلك امكان التبديل يتوقف
على وجود الجسم الطبيعي وبطل

الشكل فلا نسلم انه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجائز ان لا يكون
للادة دخل في اقتضاه الاتحاد لطابق الشكل و يتوقف اختلاف
الاشكال على المادة لا تقول لما ثبت ان الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل
جسم له شكل معين ومقدار معين فلو كان بين ان قوت الاشكال المعينة
والقدور المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للادة دخل في ثبوتها كانت
تلك الاشكال والقدور متشابهة لتوقف اختلافها على المادة والتزديد
انما هو بالنسبة الى الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال المعينة لازما
اطلق عليه اسم اللازم اللازم الثالث تشابه الكل والجزء من الانسداد
في الموازن لا يعني ان الكل والجزء المحققين يشتركان فيها بل يعني ان الكل
والجزء المندرجين كذلك فانه لو قدر ان يكون لجسم كل وجزء يلزم تساويهما
في المقدار وتوازيهما حتى لو فرض اقل قبل من الامتداد مساوي اكبر كبير
عنه والمطلوب في الكلية والجزئية يفي لازمهما وهو تساويهما في الموازن
واما مفسر هذا اللازم بين الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل
والجزء المحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام
في المقدار وبعض اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في اشكال
فهو ليس باللازم ثالث ولان الشيخ سرح في جواب القصة من المادة
بان الامتداد لو انفرد عن المادة لم يصير كلا وجزءا وانما ذكر هذه الموازن
الثلاثة مكملة ثم وان كانت مذكورة في الكتاب بالاول وتبينها على ترتيبها
في نفس الامر ودفعنا توهم من عسى بان يقول لادالة على بطلان
اللازمين الاخرين فان من الجائز ان يقتضي الجمعية شكل الكرة ويكون
جمع الاجسام مشتركة في هذا الاقتضاء وان يشابه شكل الكل والجزء
فان شكل التدوير كشكل الملاك وشكل الفطرة كشكل البحر في الاستدارة
وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كدراخ مثلا
حتى لو كان بعض الاجسام مقدرا بذراع وببعضها بذراعين اختلف
الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمترتب على ذلك ان يكون
لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل والجزء
لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه والحاصل ان الشكل لو كان لازما
لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تبصرت الاجسام في المقدار
لان تقارها في فرع على المادة فلا لازم شيء واحد بالحقبة و يلزم

عليه اقول معنى قولها امكان الانفكاك يستلزم مكان تبديل الاشكال انه اذا لم يتحقق مانع من انفكاك ﴿ تشابه ﴾
هذا الجسم وانفصال اجزائه فلم يتحقق مانع من تبديل اشكاله عليه مع ثباته تنصلا وهذا الحكم ان لم يكن مسلما
في جميع الاجسام فلا يجد ادعاء صحته في بعض الاجسام الرطبة وهذا يمكن في الاستدلال ان المقصود انما هو الجسم

الطبيعي في الجملة فلا بد ما ذكره بعض المحققين من أن إمكان الانفكاك يستلزم إمكان تبدل الأشكال مغز وائل متضمن
الجسم وإمكان التبدل بهذا الوجه لا يدل على وجود الجسم الطبيعي لأن مدار إثباته على زواله مع بقاء الجسم
الطبيعي وبزواله حيث ﴿ ٧١ ﴾ يلزم زوال الجسم الطبيعي وإن أراد أن إمكان الانفكاك يستلزم

اتصال بعض الأجزاء من سطح
يصحث يؤدي إلى تبدل الشكل مع
بقاء الجسم فهو متنوع بل من البين
عدم الملازمة بينهما هذا ولا يرد هذا
الآراء على إثبات الجسم التعليمي
بالفصل والتكاثف المحققين لأن
ازدياد الجسم مقدار المركب لا يتصور
بدون ازدياد الجسم المفرد ذلك
لأن ازدياد الجسم إنما هو بازدياد
الأجزاء أما مقدارها أو عددها وههنا
لا يتصور الثاني فحين الأول (قال
المحكما في كل جهة ينتهي عرض
السطح) بمعنى أن الجسم إذا انتهى
في جهة واحدة يحصل السطح وإذا
انتهى في جهتين عرض الخط كما
لمستع وإذا انتهى في ثلث عرض
النقطة كالمخروط المستدير ولا
يعاد إلى الجسم في الصورتين
إنما ينتهي بالسطح أو بالأجزاء وإنما
ينتهي بالخط أو النقطة من جهة
انتهائه السطح بهما وكذا السطح
أما لو لم انتهائه بالخط إذا انتهى
في جهة واحدة وإذا انتهى في جهتين
= كما شكل الألبيني والبيضي
ولا ينسأى الألبانقطة فإنزع بعض
المحققين من أن انتهائه السطح إلى
الخط لازم كاتتهه الجسم إلى السطح
فاسد (قال المحكما في غير منع لأن
تمام المحل يوجب تقاسم المحال
لوكما من لأعراض لاسار) أمون

فما به الاجسام في المقادير والاشكال والكلية والمجزئية فالشيخ هب عنه
بالقوانين الثلاثة للايضاح وربما يظن ان المراد عدم تغير الاجسام مطلقا
وليس كذلك لان الفروض ان لزوم الشكل ليس بمدخله المادة وذلك
لاننا توقفنا في وجه آخر على المادة وههنا بحث وهوان الازم
في ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتها حتى يلزم
ان لا يوجد الاجسم واحد بالثخص على مقدار واحد بالثخص وشكل
واحد بالثخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصا او طرأت
مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن المشاركة المادة فالاختلاف
الشخصي متوقف على المادة كالاختلاف النوعي قوله (والفاضل
الشارح) قال الامام لوزن الشكل امتداد متفردا بنفسه عن المادة لزم
ثلاث محالات احدها استواء الاجسام في مقادير الاعتدالات لانها
متساوية في طبيعة الامتداد بناء على انها طبيعة نوعية فلو كان المتغير
للمقادير نفس الاستداد يلزم استوائها في المقادير واعتراض عليه بان الازم
منه عدم انتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب والمطلوب
ان الجسمية غير متضمنة للشكل وهو غير لازم فان من الجائز ان يكون اقتضاء
العلية للتح موقوف على شرط منفصل كشوقف اقتضاء الحرارة لغير الشمع
وصلاية الملح على طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون الجسمية متضمنة للشكل
بمسد حصول المقادير من فاعل آخر وجوابه ان الفرض عنهم مدخله
المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مدخلتها في ثبوت المقادير
والاختلاف في المقدار موقوف عليها فلزم تساوي الاحسام فيه بالضرورة
وتاتينا استواء الاجسام في الاسكال بالاستواء في العلة واعترض بانه ان ارد
الاستواء في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة
الاشتراك في النوع فان الاجسام المركبة باساطها باقية فيها والصورة
النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضي شكل الكرة مع ان ذلك الشكل
غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية هي العلة للشكل والاجسام لا يشترك
في الشكل لأمور خارجة مانعة عن حصول ذلك الشكل فان ارد ان الاستواء
في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة
والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء فان قلت الاحسام البسيطة
وان اشتركت في اقتضاء الشكل لكنها مختلفة الماهية فهي غير متحدة

في انقسام الخط الى غير انتهية وكان في قول الشارح التي بها ينهي الاجسام اشارة الى ما ذكرنا فاعلم (قال المحاميات
وان اتصال هذه المقادير غير لازم) يرد عليه ان وجود الاجزاء في الجسم الطبيعي القائم بالطبيعي المتصل الواحد لا يتصور
ان يكون على نحو عدم قبولها القسمة بوحدها لئلا يمتنع ان يكون ٧٢ على نحو قوليها

الاجسام في الجهات الثلاث فيصنع
هناك سطوح وتتحقق السطوح
يستلزم انقسام الطبيعي بالضرورة
وكذا الكلام في اتصال الخط فاعلم
(قال المحاميات) وانما لم يصرح باللازمة
فلم يقل مستلزم مما علمته من حال احتمال
الجسم) وورد عليه قدس سره ان عدم
العلم بوجودها كما يقتضي ان لا يصرح
باستسلام احوالها من حال الجسم
يقتضي ايضا ان لا يجعل معلوم
الاحتمال من حاله بطريق الاولى
اقول يمكن ان يقال مراد الشارح
انه لما لم يكف السابق في استسلام حال
المقادير بل لابد من الدليل على
وجودها لان وجودها غير ظاهر فلم
يصرح بالاستسلام ولا ينبغي له بيان
ذلك ولا يتوقف على نقل الدليل على
وجودها من الموضع اللاحق بل اكتفى
بالتعريف بها والابناء اليه ليعلم حقيقة
وتعريفه في الموضع اللاحق به
واما الحركة والزمان فلما كان وجودهما
في الجملة ولو في الجبال كافي في الاستسلام
المذكور ولا حاجة الى البرهان
على وجودهما في الخارج في هذا
الاستسلام لان تقسيم الحركة بمعنى
القطع والزمان الذي يطبق عليها
الى الاجزاء من ابيّن الاشياء ولا
حاجة لنا في هذا الى اثبات وجود
الحركة التوسيطية والزمان بمعنى
آلان السبيل فلهذا صرح بالاستسلام

شكل الكرة على مقدار واحد معين فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل
بل في المقدار وهو الالتزام الاول ولا كلام فيه والجواب اما تختار ان المراد
الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة
في جميع الاجسام ولا نغني متفق فان ما فرض مانا اما ان يعطى اختلاف
الشكل او لا فان لم يعطى اختلاف الشكل فهو غير مانع وان فاد اختلاف
الشكل فهو مادي وقد نقصناه عن افضله الجسمية وهذا مما ان المانع
عن حصول شكل الكرة للركب وهو من العوارض المادية واليه اشار
بقوله توهم الامتداد الجسماني مفارنا لجمع العوارض المادية كالبساطة
والتركيب ثم تختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والزامه بوجوب
ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وابق كذلك ضرورة ان بعض
اشكالها مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع
الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل
ولوضع حصول الشكل للمائع فهو المتع الذي اورد على الشق الاول
من الاستفسار فالتريد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتراك جميع
لاجسام في شكل الكرة واختلفت مقاديرها ينزعم الحرف لاراء
استواء الاشكال على مقدار معين فالحال لازم في هذا القسم ليس امورا
متعددة بل امر واحد في الحقيقة واليه الاسارة بقوله على ان كل واحد
منها محال براسه وانما تساوى الشكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم
مسؤوله في طبيعة الجسمية فاو كان مقتضى الشكل هو الجسمية لكان
الجزء مساويا للكل في الشكل واعترض عليه بان الجسم البسيط لما كان
في نفسه سببا واحدا ولاجزء له الا باحد اسباب ثلثة الانفصال وخالاف
الاعراض والوهم فالتزام تساوى شكل والجزء ان كان في الجسم الذي
لم يفرض فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه ما لم يفرض
فيه انقسام لم يحصل له حركه فكيف يدركه بلزم ان يتساوى شكل
الكل والجزء وان كان في الجسم الذي يفرض فيه ذلك فان انفصل ذلك
الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملقنم فان الشكل الطبيعي
للقطرة كما هو وان لم يفصل بل كان الانقسام بسبب اختلاف الغرض
او الوهم لحصول شكل الجزء من غير حصول شكل الكل وهو مانع
من ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءه متصلا به وعدم حصول

ههنا وبما قررنا نندفع ما اورد بعض المتعنتين حيث قلنا ان العلم باحتلال المقادير يتوقف به العلم في ذلك
باختلال الجسم على العلم بوجودها كذلك في الحركة والزمان اذ لم يثبت بعد فلا يتم لتكن في تخصيص احدهما بالاول
دون الاخر قال الشارح فاذا نلاحظ حركة مؤلفة من اجزاء لا ينجزى ولا زمان ولا يذهب اليك ان التماثل السابق المذكور

لا يدل الا على ان الحركة والزمان لا ينفصلان في الجسم الطبيعي كذلك والتطابقان لا يد من موافقتهما
في هذا المعنى واما العادة اكان احدهما بحيث يفتق فيه جزء بالفعل غير قابلة للانقسام فلا بد ان يكون الاخر ايضا
كذلك فغير لازم الانطابق ﴿ ٧٤ ﴾ فلا يفتقر قوله فاذن الاعلى ما سبقه فاللازم في الحركة والزمان

ان لا يكونا مركبة من اجزاء غير قابلة
للاقسام متناهية واللازم الانتهاء
في القسمة واما عدم تركبهما
من اجزاء لا يتجزى غير متناهية
فلا يلزم قلت يمكن بيانه بوجهين
احدهما انه قد مر الاشارة الى ان
ازدياد الجسم بسبب ازدياد الاجزاء
فلا كانت الاجزاء غير متناهية
ولو كانت غير متقسمة لزم ان يكون
الجسم الحاصل منها غير متناه فلا ينطبق
على المقدار المتناهي وثانيهما
انه اذا تحقق في احد النقطتين اجزاء
لا يتجزى بالفعل فلا شك انه يفتق
وسط وترتيب حتى يحصل الجسم فيفتق
فيه اجزاء متناهية فلا بد في الاخر
ايضا اجزاء متناهية وان كانت
بالقوة مع ان البرهان الدال على عدم
ترك الجسم الطبيعي من اجزاء
لا يتجزى بالفعل يدل على تحقق
الاجزاء الغير المتسمة اصلا فيه اذا
كانت المتناهية ولو كانت بالقوة يكون
وهمة وكذا في السطح وانقط واهذا
قالوا لا يمكن توهم تقطيع في خط الا
وبتبعها قدر من الخط وكذا لا يمكن
توهم خطين في السطح الا بتوهم
يتبعها قدر من السطح وكذا في الحركة
والزمان (قال المحاكات والكربة
المتصلة اصطلاحا) قيد الحقن
الشريف قدس سره المتصل بالفار
الذات احترازاً عن الزمان وهـ ذا

ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء حجية ذلك الجزء
لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما
في الشكل بل انتهاء الكمية والجزئية لاستلزام وتبعهما رفعهما فيجوز
الالتزام به في الجسم الذي لم يفتق فيه سبب من الاسباب وكيف
لاو الانقسام والكمية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء
الحجية عنها واليه او ما بقوله توهم الاشتداد مقارنا لقبول الانقسام
والانقسام والكمية والجزئية متصلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام
واما قوله ثم امن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات
العائدة الى العوارض المادية ففيه شيء وهو انه لم يعترض على لازم
الاول ببيان الاختلاف ثم يمكن ان يعترض عليه بما يعترض على الاخيرين
فان حاصل اعتراضه عليهما تنجز اشتراك الفاعل من غير اشتراك المانع
بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا ولو لم ذلك بسبب فاعل آه
لما بطل القسم الاول وهو ان يكون الزوم لذات الجسمية شرع في القسم
الثاني وهو ان يكون الزوم للفاعل فلولا كان لزوم الشكل للاشتداد
لجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الاشتداد الجسماني
قابلا للاشكال من غير محمدا عن مشاركة الهوى فيلزم ان يكون في نفسه
قابلا للوصل والوصل من غير هوى لانه انما يكون قابلا للاشكال
المختلفة اذا اختلف وتعدد واختلاف الاستعدادات وتعددتها لا يتصور
الا بالانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الاشتداد
قابلا للانفصال والانفصال من غير مداخلة الهوى وانه محال وبالجمل
اختلاف الاستعداد لاشك انه بحسب انفصالات وارادة عليه وورود الانفصال
من غير الهوى محال قال الامام لانقسم ان الاشتداد لو كان قابلا للاشكال
كان قابلا لفصل والوصل فان الشئ قابلا للاشكال من غير طريق
الفصل عليها والجواب ان المدعى ليس لزوم قبل الانفصال على التعيين
بل لزوم احد الامرين وهو اما قول الانفصال او قول الانفصال
فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لا يكون الا بحسب انفصال
بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسميا واحدا لم يختلف
في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفصال
(واعلم انه الزم المحال) المحال في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل

منى على طاهر لفظ التشرح حيث ﴿ ١٠ ﴾ قال وبحسب الاصطلاح هو الكمية الصلة التي اول الجسم
والسطح والخط وعلى هذا فالقدر في قولهم الزمان مقدار الحركة محمول على المعنى القسوى وانه مجاز للمعنى
الاصطلاحى (قال المحاكات على - شومان السطوح) قال قدس سره قبل ينتقض تحن الكربة والجسم الغير المتناهي

اقول يمكن ان يقال ان المراد من السطوح السطح بانه على ما قرر في خبر هذا الفن ان اللام قد يعطى معنى الجمعية فتندفع الاول والجسم الغير المتماهي سيطله ومادة النفس لا يدان يكون متحققة في الواقع فيندفع الثاني ايضا (قال المحاكات يكون الشيء حشوا بين السطوح) قال قيس سره ﴿ ٧٤ ﴾ أي كون الجسم التعليمي

واقابل معا فان لزوم الشكل لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد فاعلا للاشكال وقابلا لها مجردا عن المادة وكلاهما محالان لما كونه فاعلا للاشكال فلان الجسم لا يختلف في طبيعة الامتداد فليزم ان لا يختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة التوحيدة لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستدرة ومريضة ومثلة الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالاتصال وفي الجسم الواحد بالافعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة التوحيدة يجوز ان يختلف شخصا واما المحال في القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخلة الهيولى فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يكون الزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشارح كانه جوابا لسؤالين وارد بن على التوجه الذي ذكره احدعما ان الشكل لو كان لازما من الفاعل فكما يلزم من اختلاف الاشكال بزم ايضا عدم اختلاف القادير وعدم اختلاف الكلية والجبرية لثرفق الاختلاف في المقدار والكلية والجبرية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم الحالات الثلاثة فلا حاجة في التفسير بل يكفي ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فليزيمه اما ان يكون بمشاركة من المادة او لا يكون والثاني باطل فتميز الاول وهو المطاوع والثاني ان النفس المذكور في الفصل الاخير لا يدخل على الدليل كما وجهه لان التشابه في الشكل والجبر سيما في الشكل اما لزم للاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة والجواب اما عن الاول فان المحال ان القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني لازم من جهة واحدة فالقسيم اعما هو من جهة النتيجة على هذه الدقة واما عن الثاني ان النفس على جهة الفاعل لا على جهة القابل واهل ان المراد من الفعل لو كان انهم له ولهم صورة الجسمية كما يقال لو كانت الجسمية للمادة فيتميزها لا لغيرها

ذا نحن بين السطوح يعني اراد بالحشو معنى ذا نحن وهو الفصل الجسم التعليمي والمراد بالنفس هو العمق فلا دور والغرض من ذلك انه لو لم يفسر الحشوا كما بل حل على الجسم التعليمي لصار المعنى كون الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي بين السطوح وفساده ظاهرا (قال المحاكات والمتصل ذو الاتصال) اقول اذا كان اطلاق المتصل على الصورة الجسمية من قبيل تسمية اللزوم باسم اللازم على ما حققه آنفا كان تحليل المتصل الى ذي الاتصال غيره ظورا اليه والمعنى الاشتغافى غير ملحوظ حيثذ ولو كان ملحوظا كان اطلاق الاتصال على الجسم التعليمي مقديما على اطلاق المتصل بهذا الاعتبار على الصورة الخمسة على ما قرر في خبر هذا الفن من الاستعارة المنسقة بتجربة الاستعارة في المبدء والاولى ان يقال في تسمية الجسم الطبيعي بالمتصل اما ما ذكر في تسمية الصورة الجسمية به او ما يقال ان الاتصال تطلق على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية تسمية الزوم باسم اللازم فسمى الجسم به لان الجسم ذو الصورة الجسمية وول الجسم التعليمي وفي الوجه الاول لا يكون المعنى الاشتغافى ملحوظا وفي الثاني يكون ملحوظا (قال المحاكات لكن لما كان لازم المعنى الاول لازمة متساوية) فدل في دعوى

اما وان نظر لان مجموع المقادير المتجمعة الى مقدار الجسم المركب يصدره مادة را اعني حتى ان له الجسمي كما يصدق على الواحد من اراده كذلك يصدق على اكثرها فصدق على المتصل بمعنى الاتصال للمقدار عليها ايضا مع انه لا يصدق عليه انه ذوا جزء بالقوة ضرورة ان المراد منه الاستقلال على الاجزاء بافعال اصلا لان المتصل

فهذا المعنى لا يطلق على غير الجسم المفرد فإذا ذكره بعض المحققين من أن ما له ما واحد لأن كون الشيء ٥٥ اجزاء لا يوجب
عنه كونه متصلا واحدا لأولى يمكن كذلك لم يكن اجزاء بالقوة بل بالفعل فاستدعى ما لا يذهب عليه أن الاتصال في قول الشيخ
٥٦ هو بهذا المعنى المخصص بالجسم المفرد وحينئذ لا يلزم التكرار في ذكر
مقدار نحن متصلا ٥٧

المتصل على تقدير جعل المتداول على المعنى
 الاصطلاحي فلا حاجة الى الاعتذار
 بتقديم التخصيص على المتصل على انه يتوجه
 على ما ذكره من الاعتذار من ان
 الاعراف اقدم في التعريف ان الاعراف
 بحسب التصور يقدم في التعريف
 والاعرفية ههنا اما هو من حيث
 التصديق اللهم الا ان يقال المراد انه
 كما ان الاعراف تصور يقدم في باب
 التعريف كذلك في مقام الاستدلال
 يقدم ما هو اعرف بحسب التصديق
 (قال المحاكات لانا نقول للمتصل
 الاول في جملة الاعراف من فالحكم
 بالاشتركة المذكورة بمحاله غير) فعمل ان
 الاشتراك في امر داخل لهما ودخل
 في المتصل الاول ايضا امر غير خارج
 عن المتصل الاول والمتصلين وله
 اختصاص بالمتصل الاول والمتصلين
 لا يشتركة فيهما غيرها وليس ذلك
 شخص الصورة المتصل الاول لعدمه
 بعد الانفصال بالضرورة من غاقل
 بحكم بان المتصل الواحد اذا صار
 بعضه جزأ من الحيوان ويدين في الآخر
 منه جزأ لثبات مثلا كان الشخص
 الاول يبينه بقايا وما نية على ذلك
 ان الشخص الاول المتصل لا يشك
 في ان له شخصا واحدا انه ما زعن جميع
 ما بقاؤه وحين الانفصال لا حدث
 شخصا يشارك كل منهما عن الآخر
 شخصه الخاص به ومعلوم ان

الى تنهاى الابعاد ولزوم الشكل ولاالى سائر المقدمات ولوكان المراد ان لزوم الشكل من الفاصل بمشاركة من الهوى لثم الاستدلال عليه بانه لو لم يكن كذلك لكل الامتداد قابلا للانفصال او الانفصال من غير الهوى لان الاسكال تختلف واختلاف الاشكال بالانفصال او الانفصال فليكن الى التقسيم وسائر المقدمات حاجة ولوكان المراد ان لزوم الشكل من الفاصل وهو الصورة التوحيية بمداخلة الهوى على ماهو الظاهر من مقصد القوم فاذا ذكره لايدل الاعلى ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بلامداخلة الهوى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية بل يجوز ان يكون منها بمداخلة الهوى **قوله** (اولئك تقول هذا نقض اجابى توجيهاه) ان الدليل الذى ذكرتموه فى الامتداد وارد عليكم فى اشياء اخر فان شكل الفلك عندكم مقضى طبيعة الفلك وحزء الفلك وكله متساويان فى الطبيعة والا لكان الفلك مركبا ولوكان التساوى فى المتضى يوجب التساوى فى المتضى يلزم تساوى شكل جزء الفلك وكاه وليس كذلك فتنبيه هذا اشارة الى تساوى الجزء والكل فى الشكل وقوله فى اشياء اخر تنبيه على ان النقض لا ينحصر فى الفلك بل جار فى كل بسيط يختلف حكم كله وجزئه كان طبيعة الارض تقضى التوسط بين الاحرام مع ارجائه المتصلة لا توسط وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزئه متأخرا عنه بالتجزئة والعصل بخلاف المركبات الحقيقية والتجزئة انما تقضى باحد الاسباب المذكورة فيما تقدم وخص الفرض بالذكر لانه اهم الاسباب لايدل الفرض تسببه سائر الاسباب لانه قال الانفصال اما ان يكون مؤثما الى الافتراق وهو الفلك او لا فان كان فى الخارج فهو اختلاف عرضين والافعال فرض وقسم الشيء كيف يكون اهم منه لا ما تقولى التقابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الفرضى وان لم يقبل الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اضعفته طبيعة لم تقضيه الا فى الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يراد السؤال فان قلت الدوال يورد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليتة فانه لما حكم

الذي كان حين الاتصال فيلزم الاعداء بالمرء وان لم يبق ثم اجتمع التخصيص في ذلك التصف احداهما مشترك
 ية وبين التصف الاخر وبين الكل والاخر لما يتنازع منهما واجتماع التخصيص بالذات في شيء واحد خلاف
 الديهة وان كان يجوز اجتماع التخصيص بالذات والتخصيص بالعرض ﴿٧٦﴾ كما عايناهم الهول في انها

مخصصة بذاتها ولم تعتمد ذلك
 الشخص حين الانفصال وانما تقدم
 الشخص الاتصال الذي كان لها
 من قبل الصورة الجسمية بالعرض على
 ان الشخص المشترك غير مقبول لان
 الشخص مقتضاه التوحد وعدم
 الشركة وايضا قد تقرر ان ضم
 الكلي الى الكلي لا يبعد الشخص
 والجزئية فيلزم ان لا يكون الكلي
 المتصل مخصصا جزئيا لان تخصصه
 لا يميزه عن جزئه الحادث لاشتراكه
 بينهما وليس المشترك طبيعة الصورة
 الجسمية لاشتراكها بين افرادها
 وعدم اختصاصها بالمتصل الاول
 وبالتصلين الحادثين ولا الصورة
 النوعية لذلك بعينه فحيث ان يكون
 الاشتراك في انه داخل مختص بالتصل
 الاول وهذين التصلين وهو الهول
 فان قلت ليس المشترك الامامية
 الهول وهي مشتركة بين سائر افراد
 هذا النوع كصورة الجسمية
 النوعية قلت بل شخص الهول
 ايضا مشترك لان الانفصال لا ينفق
 شخصية الهول على ما سبق فان
 قلت قد تقرر عندهم ان هول العناصر
 شخص واحد ولا يكون الاشتراك
 فيه اشتراكا في امر مختص بالتصل
 الاول وبالتصلين قلت الهول
 فيها وان كان شخصا واحدا لكن
 قد تخصصت بالاعراض المتعاقبة

بمشاركة الاجزاء المفروضة في الاجسام ابدا في الشكل او رد النفس عليه
 بالاجزاء المفروضة من الفك فتقول المراد بالعرض ثمة هو القدر الخارج
 لا يميز شيء من شيء في الوهم المراد ههنا فانما بينا ان الفرض في الكمية
 والجزئية فانه لو قدر ان يكون لجسم جزء في الخارج كان مساويا لما شارك
 لكه في الشكل وههنا لو قدر للفك جزء في الخارج فلان لم لا يكون
 مشكلا بشكل الفك وهو ظاهر قوله (فتقول لك حاصل الجواب
 ان الآثار كما يختلف باختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف
 القابل وفعل الشكل في جزء الفك وكاه وان كان واحدا الار مادي
 الكل والجزء مختلفان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المتعدي
 للشكل فانه لا اختلاف فيه لا في الفاعل ولا في القابل قال الشارح وتقرر
 الفرق على الاجال ان المقدار والشكل في الفك قابلا وقاعلا لما لعل
 فهو المادة التي عرض بسببها الكمية والجزئية بحسب الجزئية لان حصول
 الكمية والجزئية بحسب الجزئية والقابل للجزئية ليس الامتداد
 واما الفاعل فهو ان الصورة التعدية التي اوجبت حصول المقدار
 والشكل وذلك السبب القابل وهو المادة مانع من تساوى جزء الفك
 وكاه في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد
 المتفرغ عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفك
 فار قلت لو كانت المادة مانعة من تساوى شكل الكل والجزء امتنع
 ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الامتداد
 الجزئية مثل المثل والحامل والتدوير اجزاء للفك الكلي ونشال له
 في الاشكال ومن ههنا ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل
 باطل اذ لاستحالة ان يكون الجزء كالكل في الشكل فتقول هذا السؤال
 ليس بوارد لانه على مستند النوع على ان المراد من الكلام منع المادة
 من ان يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعا لاستحالة
 ان يكون الجزء كالكل مادام جزءا وكلا في المقدار والشكل فان قلت
 الكلام في اشكال فالحاجة الى ذكر المقدار فتقول التخص كما يد بشكل
 الفك كذلك يد بمقداره فان مقداره مقتضى الطبيعة النوعية كما شكله
 كذلك فاراد ان يبينه على التساوى في فاعل المقدار ايضا لا يوجب
 التساوى فيه لوجود المادة فكان السائل قائل بانه يلزم على ما ذكر من الدليل

عليها فالخص من الاول الموجودة في المتصل الاول المختصة بالاعراض المتعاقبة محفوظة باقية ﴿٧٧﴾ تساوى
 في المتصلين ومشاركة بينه وبين بينهما ومخصصة للتصلين بالمتصل الاول فان قلت نحن نقول مثل ذلك في الصورة قلت
 يد الانفصال لبال شخصية الصورة الى الخصية الشخصية الموجودة في ذلك الشخص وهذا بخلاف الهول

اذ لم يتعد شخصيتها بالانفصال فلا يعدم الحصة العينية فيه فاما فلان قلت لم لا يجوز ان يتضمّن الشخص المتكامل
الاول الى شخص المتصل الاول الى شخص هذين المتصلين ولم يعدم بل اعازوا وحده محال يكون قولك يحدث
بعد الانفصال شخصان ﴿ ٧٧ ﴾ لم يكونا موجودين قبله والام يكون متصلا ما فرشته متصلا منظور

فيه ادعى هذا التدرجات الشخصين
موجودتين الاتصال دون وصف
الاثنية قلت حيث نقل الكلام الى
هذين الشخصين ونقول لو كانا
موجودين في المتصل الاول بصفة
الوحدة لم يكونا موجودين في المتصل
اذ وجود الا جزءا ما قل ينفي الوحدة
الاتصال وان كانا موجودين فيه
بصفة اشكرك لم يكونا متصلا ما فرشته
متصلا على ان في كلام الفارابي ان
وجود الشيء وتخصسه ووحده
كله واحد فلا معنى ان زوال الوحدة
وقد الوجود الشخص (قال
الحكايات كما يقول به العظيم اهلطون
اقول المستعاد منه ان اهلطون
ومن تبعه التافين لوجود الهيولى اختاروا
في القدرح في دليل اثبات الهيولى
منع المقدمة الثالثة ان بعد طربان
الانفصال لا يعدم الجسم بالرة بل لا بد
من بقا امر مشترك في الحيلين والمفهوم
من كلام الشارح على ما يجيى منع
المقدمة الثالثة ان بعد طربان
الانفصال لا يسي تلك الهوية
الاتصالية حيت قال واعلم ان الهم
في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون
الاتصال والانفصال عرضين
متعاقبين على شيء واحد موضوع
لهما وهو الجسم كما سبق الى او هلم
لمسكين نول هذا التوجيه مع اشتغاله
على المصادرة ان كون الجسم التعليمي

تساوى جزء الفلك وكاه في المقدار والشكل فاجاب بان المادة مائة من تساويها
فيهما فان قلت المادة وان تمتع من تساوى الكل والجزء في مجموع المقدار
والشكل الا انها ليست مائة من تساويها في الشكل فتقول المادة
وان لم تكن مائة من تساوى الشككين لكنها مائة من وجوب التساوى
منزوعة انا اذا فرشتا جزءا متصلا لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا
القدر كاف في دفع التقصص واما الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل
للفلك لاهن هيوله لا متشاع ان يكون القابل فاعلا ولا عن صورتها
الحسية لا شراكها بين الاجسام بل عن صورتها الوعية التي اوجبت
تلك الحسية التوعية المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استعاد
الشكل والمقدار الى الصورة من التوعية ما خذها فاعلا واجب لهيولى الفلك
بالسبب المذكور وهو صورته التوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب
ان لا يكون الجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له
يعد حصول صورة الكل وقد عبر عن الصورة التوعية بالقوة فيكون المراد
بطبيعة القوة اما ذات الصورة التوعية او المقدار الذاتي منها على اختلاف
تفسير الطيعة ثم ههنا نسفطان المسخنة الاولى ان يتكرر صورة الكل
فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون لما فرض
بعد ذلك جزء الكل صورة الكل لكونه جزءا اما حصل بعد حصول
صورة الكل فامنع ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل
والسخنة الثانية ان يحدف صورة الكل ثانيا ويضمر هو في لا يكون حتى
يرجع الى ذلك فتقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض
جزءا او يجمع ما للكل اسم لا يكون والا صح السخنة الاولى لانها ادل
على المراد واطهر ورجا يقال كان للشارح نسخة مرقوة على السج ولعل
ذلك كان في تلك السخنة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء
في المقدار والشكل انا وقع الفلك عن ثلثة امور عارض ومانع وسبب
اماله رض فهو حصول السككية والجزئية بحسب فرض الجزئية واما
المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة
فلا عرض الكمية والجزئية للفلك بسبب استمالة على المادة وكان الجزء صادقا
بعد تقدير الكل ونشكه منع ذلك ان يتقدر الجزء بمقدار الكل ويشكل
يشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان

مبدأ فصل للطبيعي انما ثبت بدسقايرته للطبيعي اقول الصواب ان يحمل قوله وهو مغاير لهذه الامور على
ما حله صاحب المحاكات من ان الجوهرية مغايرة للجسم التعليمي وحاصله ان الجسم التعليمي ليس جوهر بل عرضا
ويكون هذا دليلا واحدا على مغايرة الجسم التعليمي للطبيعي ويكون قوله كونه ثانيا من ثانيا الى آخره لا اثر وقريره

أن كون الجسم الطبيعي ذا جسم تعليلي فصل بجزءه التي هي جنسه والجسم التعليلي وقع ههنا ابتداء فصله ومبدأ الفصل يكون مغايراً للنوع والوجه الأول يدل على مغايرة التعليلي بمعنى أنه خارج عنه والوجه الثاني لا يدل عليه لأن مبدأ الفصل لا يكون خارجاً عن حقيقة النوع لكن هذه المغايرة ٧٨ ❦ يكفي لتصحيح قول الشيخ أن

الجسم مقداراً تختصاً فضلاً كما أنه صحيح قولنا ليست جدار نمرة في الكلام فإن مبدأ الفصل لما كان داخلياً في حقيقة الشئ فليزوم كون الجسم التعليلي داخلياً في الطبيعي هذا قريب مما ذكره صاحب المحاكات عليه وبما قررنا كلام الشيخ مسلم من لزوم الاستدراك وبقي التغرير في لزوم المصادر في الدليلين فمثل (قال المحاكات لما أخذ من العرض لا يكون فضلاً جوهر قال بعض المحققين أنت تعلم أن الفصول للصناعة العاوم من هذا القليل كالتأطيق للإنسان والتأني والساس والتحرك بالارادة لم يوان فليكون القابل للجسم التعليلي أيضاً كذلك أقول فيه بحث لا ملوحد الفصل ههنا على الصناعات دون الحق في لزوم الدليل لأن مبدأ الفصل الغير الحقيقي بل ما هو من آثار الحقيقي الفصل لا يلزم أن يكون مغايراً للنوع (قال المحاكات) وبهذا فصل الجسم كان فيما سبق ذكر بعض المحققين بل ما هو من آثار الحقيقي الجواب عنه وهو أن القابل للابتعاد وذو الجسم العللي مقصدان بل لا إذا القابل للابتعاد ما يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة وذو الجسم التعليلي ذو المقدار الذاتي في الجهات الثلاث واتحادهما في الحال ظاهر (قال المحاكات) علمنا يدل على الاختلال قال بعض المحققين ما علم من كلام الشيخ ذلك أن كان المراد العلم من خارج فلا يخلو من مناقشة لأن في تلك المقدمات منوع كثيرة أقول لا يرد عليه لامتنع واحد ذكر صاحب ❦ إيراد

المانع ليس إلا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع أيضاً أن يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل ومصرحه الشارح في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل مادام جزءاً ولو حدث جسم آخر غير الجزء لم يمتنع أن يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان أن ليس لأخر الجزء دخلاً في المنع وحل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال المراد أن المنع في شكل الجزء بشكل الكل قائم في الفلك إلا أنه لم يوجد لعارض عرض له وهو كونه جزءاً وصار مانعاً عن أن يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض أصح كونه جزءاً لذلك الكل سبب المادة المتأثرة تلك الصورة الجزئية بها كي كلة الواو بين العارض والمنع يقتضي المغايرة بينهما وقول الشيخ أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما لعله لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل نصريح بأن حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والآل كان العرض للعددية في القامتين مستدركاً لا طائل تحته تفسيراً لشارح أوفى لكلام الشيخ إلا أن السؤال وارد عليه قوله (وأما المقدار لو انفرد مقيدان) أن اختلا في الكل والجزء مقداراً وشكلاً أما عرض الفلك عن ثلاثة أمور وتلك الأمور متفقة في الطبيعة المتبادلة فأنها لو انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فكما أمكن أن قيل في الفلك شكل الكل لحقه فيلحق من فاعل هو الصورة النوعية بحسب قالب وهو المادة باعتبار أنها محل للصورة الحقيقية أو الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار أنه محل للشكل والمقدار ثم تبع ذلك أن خالفه الجزء فيها لم يمكن أن يقال ههنا خلق الطبيعة المتبادلة في السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة فاعلة أو موضوع قالب حتى تنبع ذلك من نفع الجزء أياً فظهر الفرق وقال الامام معنى الكلام ههنا أن المقدار الذي ذكرنا في الفلك هو أن الشكل كان من الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في ذلك موجبة لوجود الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله فلا حرم حصل ذلك الشكل لعله وذلك يقتضي أن لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض به ذلك وهذا لا يمكن أن يذكر مثله في الحقيقة التابعة لآل المادة فقد حل الأمكن على إمكان الشيء نفسه والتموه على الصورة النوعية الفاعلة فيبقى قوله من غيرها بلا معنى وكذا كلة أو بل الواجب

❦ إيراد ❦ لا يمنع واحد ذكر صاحب ❦ إيراد ❦ المحاكات وما أشبه ذلك من هذا الحق فمد عرفت جوابه قال المحاكات وهذا أيضاً با على أن قد مفيد جزئية الحكم أقول يمكن أن يقال أن أسباب الانفصال سواء كان خارجية أو ذهنية فديعرض في وقت دون وقت وحيث ذنب يكون

فدلالة جريئة الوقت واعلم ان قد كثيرا ما يستعمل في جريئة الامي لوما يشبهه الجسم قد يكون غير كذا ولا يكون
يسيطر والوجود قد يصل وقد يجعل رابطة والجسم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره الى غير ذلك من الاشياء
ويؤيده ما قاله ان قد يكون ﴿ ٧٩ ﴾ وقد لا يكون سور الجريئة في الشرطية وجريئة الشرطية جريئة

الاضواء واعلم ان الشارح جعل
الكلام في قوة حكيم واليه اشار بل
الافصال اجم وحاصل ابراه ان
قائده قد لا يكون في الحكم الاول
في دفع ما ذكره فممكن ان يقال لعل
الامام جعل العطف متقدما على
استاد قد يعرض وتطيق كلمة قدمهما
فثبتت بكني جريئة مجموع الحكمين
ولا يلزم جريئة كل منهما فندبر (قال
المصنفات وخلاصة ما ذكره الشيخ
في هذا المقام لما كان حديث قوة
الانفصال قتيبة على القائدة على
ما ذهب اليه الشارح لانتيم الدليل
على ما ذهب اليه الامام لم يعرض
في بيان خلاصة الدليل له اقول
في تقريره ان اثبات الجهول على
وجهه بدفع به الشكوك والا وهام
ان الجسم المتصل في حد ذاته كالماء
والهواء مثلا اذا قسم وانفصل الى
حسين فلا شك انه يجب به الانفصال
شخصان من العالم بكونهما موجودين حين
الاتصال والا يكتن ما فرضناه متصلا
متصلا هذا خلف وذلك لان المراد
بالمتصل بالاجزائه بالفعل ومن المعلوم
بالبدية ان نسبة هذين المتصلين الى
المتصل الواحد الذي يمكن ان قل
الاتصال ليس متعلين بهما الى سائر
اجزاء الاحسام الواقعة ايها بالوضع
على اذهية بشكم ان هذين المتصلين
اخر الاختصاص بالمتصل الاول وليس

ابراد الواو على مقتضى تفسيره واما الشارح فقد جعل غيرها على الصورة
الفاعلية والا يمكن والقوة على المادة القابلة فشرحه الطبق على المت
قوله (واعترض الفاضل الشارح) اعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد
لواقضى الشكل لذاته لزم تساوى الاجسام والكل والجزء في جسم
واحد في الشكل لتساويهما في المقتضى فتعنى بالفلك لان مقتضى شكله
هو الصورة التوعية والصورة التوعية للكل هي الصورة التوعية للجزء مع
ان شكله كروى وشكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلا او مرعا غير شكل الكل
فالمقتضى واحد مع اختلاف الانا فاجب بان اختلاف شكل الجزء والكل
في الفلك لا اختلاف ماديتهما والاعتراض عليه بان اختلاف الكل والجزء
لو كان بحسب اختلاف ماديتها لكان اختلاف الماديتين بحسب اختلاف
مواد اخر وهما جرا لكن الامام اظن فيه وقال القول بان الاختلاف
بالكلية والجريئة لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية
امار يكون من مادة تلك الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان كان
الاول كان تلك الصورة وجزئها المتساويان في الماهية حالين في محل واحد
فلم يكن احسدى صورتين بل يكون كلا والاخرى بان يكون جزءا اولى
من المتكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا في المادة صلى جزئها كان
كل الصورة اولى بالكلية من جزئها المتقدم وان كانا شائوا واحدا في محل واحد
فنقول فالجسمية الوجودية بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود
كلها سابقا على وجود جزئها وحيث يكون كل الصورة السابقة
اولى بالكلية من جزئها وان كانا شائوا واحدا فامكن ان يختلف الجسمية
المجردة عن المادة بالكلية والجريئة فان كان الشان كانت المادة مخدفة
لجزئها بالكلية والجريئة فان كان ذلك لمادة اخرى تسلسل والالم يكن
الاختلاف بالكلية والجريئة موقفا على كون الشيء في المادة فلا يلزم
من عدم حلول الجسمية في المادة ان لا يختلف بالكلية والجزئية والجواب
ان الاشكال والصور يختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي
انما يختلف بذاتها كالان التقدم والتأخر يعرضان لزمانيات بواسطة
ازماني ولزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف
بالكلية والجريئة انما يتوقف على المادة في الساديت لا في المادة قوله
(تبيسه هذا الحامل المطلوب) ان وضع المادة مع الوضع الصورة حتى

يجد الاتفاق في نوع المشركين جميع اراد الترفع وليس ذلك بمجرد انهم سما الارل يحث هذان فانه لان
مل الاول يحكم به بعد انما المتصل الاول يتوحي في الجسم ومعلوم بالضرورة ايضا ان ذلك الامر ليس حرا خارجا
عارضا الهام بل بالضرورة ان لها ماسبة ذاتية مع اتصال الاول وايضا اذا فرضت مخالفة هذين المتصلين المتصل

ما عتدنا ان كان غير مائة ذلك انه ان اراد العينية باعتبارها الشخص الذي تعذر الاول فليعلم انه يكون له اسم في الحقيقة
وجوده في جبرين موصوفين بمعينين وهذا محال قلنا المحال ان يكون شخص واحد بعينه في كل واحد من الطرفين وانما ان يكون
بعضه وحده في محل وموصوفا ٨١ بعضه في محل وبهذه في محل آخر موصوفا بصفة اخرى فلا يستعمل كما

في اجزاء المتصل الملون بالوان مختلفة
على ما ذكرنا وان اراد العينية باعتبار
الشخص بالعرض فامر لا على ما
قال المحاكسات فان قلت
ما تقولون في الهوى نحن نقول
بعينية في الصورة الجسمية
وما تقولون في الصورة الجسمية
نقول في الجسم العلوي فقول بعد
الانفصال انما نعدم الجسم العلوي
دون الصورة الجسمية بان يكون
لصورة شخص بالذات لا يزيل به
الانفصال ولها تشخص بالعرض
نعدم به قلت من العلوم بالضرورة ان لماه
الواحد اذا انقسم الى جزئين كان هذا
الجزء من مثله بالجزء الاخر بالتشخص
الذاتي دون العرضي لاشك عاقل
في ان هذا التجزئة الذات المحسوس
فيه ذلك التجزئة بالذات وهذا بخلاف
الهوى لانها ليست محسوسة ولا
تتجزئ بالذات وانما هي ثابتة بها
بالدليل والدليل انتم لدل على وجود
موجود كان جميع صفات الصور الجسمية
له بالعرض واما الصورة المحسوسة بالعلوم
ووجودها بالضرورة فاعلم ان الغارة
بالذات معلوم بالضرورة (بالله كانت
وتقرره حسب ما ذكره) من اخذ
القوة وحذف المقدمات المستدركة
واطلاق المتصل على الصورة
الجسمية باعتبار انه مربوط للجسم
العلوي على ما مر مع حل الانفصال
على الصورة الجسمية على ما يدل عليه

اعلم ان الهوى عن الصورة ان لا يكون له الوصف كات
اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان الحان اورد هذا الفصل
ليبان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان وضع
الهوى من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهوى المجردة
ذات وضع متاف له وانما قلنا وضع الهوى انما هو من الصورة لان الهوى
لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فاذا الهوى المجردة عن الصورة
لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما متضمنة في جميع الجهات فيكون
بعضها او يكون غير متقسم فيكون بافترادها عن الصورة مقطع متبهي
اشارة الى مقطع ينتهي امتداد الاشارة عنده لان كل مقطع الاشارة
هو غير متقسم كان مقطع الاشارة لو انقسم الى الجزئين مثلا كال
مقطع الاشارة بالحقيقة والجزء الاخر فافرض مقعلا لا يكون مقعلا
وهو محال ولما كان كل ذي وضع غير متقسم فهو مقطع الاشارة لانه غير
متقسم ان كانت تلك الوحدة الكلية الى ان كل غير متقسم فهو مقطع
الاشارة فثبت ان الهوى حينئذ لا ينقسم في جهة الاشارة وان لم ينقسم
في جهة اخرى فهي نقطة ولا يمكن انقسمت في جهتين فهي السطح
والا فخط او نقول اذا كانت الهوى غير متقسمة فالما ان يكون غير متقسمة
في سائر الجهات فهي النقطة او يكون غير متقسمة في جهتين فهي الخط
او غير متقسمة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من النقطة
والخط والسطح بالهوى لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح
ان قامت بذواتها كانت متقسمة في جميع الجهات لان بعينها عايرتها لها
وقد امها عايرتها لاورثتها وفوقها عايرتها لامتدادها فكانت متقسمة في الجهة
التي فرض عدم انقسامها فيها والآخر يشاؤها كانت اوضاعا والحاصل
لادان كون جوهرها وارجح الاحراز ذكره في الشرح فاصلا بين السطح
والخط وبين النقطة وهو ظاهر ولما قيل ان قول المراد بذات الوضع
في توريد البرهان ان كانت ذات الوضع بذاتها فلا نسلم المحصر لجزء
ان يكون الهوى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها
ولام الصورة ل من شيء آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق
ما دليل لم يدل على بطلانه لاننا نسلم حيث انها لو كانت متقسمة في جميع
الجهات كانت حصة وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات

كلام اشارح حيث قال ولوقبل ١١ اتصال لكان الشيء لا يفسد لا يخلو عن جزائه لان الاتصال
لما خوذ في الفصل حيث ذكرنا معنى الجسم العلوي فلا يلزم آخر الكلام والاطلاع ان يحمل الاتصال على الجسم العلوي
حتى لا يلزم حل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات الذي هو الصورة الجسمية غير القابل للاتصال والانفصال جميعا

في ماحو الظاهر من كلام الشيخ ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من لفظة الجميع لانه غير قابل لكل واحد منها
على ما حو الشارح (قال المحققان بل لا لانه لا يتم الايهما جميعا) وحيث لا بد من حمل التصل بالذات على ما يتناول
الصورة والجسم لتعليق ايضا على ما سبقه والفرف بين المروض والقبول بناء على ان

المروض في القصة بمعنى الطريان
والاحوال الطرية لا يجب اجماعه
مع الحمل (قل للمحققات فهما متافئة
لما بين وجهته ان الانفصال مقابر
للاتصال الذي هو الصورة الجسمية
والتي هي الملائم الجواب الذي ذكره)
اقول ان هذا الجواب لا يصح
من جانب الامام لا يصح من ان
الانفصال عدمي لا يتضمن محلا وانه
لا يتم الدليل من دون اتحكت بالقوة
التي هي وجودية فلو فرض الانفصال
بوجود الاتصال لكان يتم الدليل
ملاحة الى حديث القصة واما
الشارح فيمكنه هذا التفسير اما قوله
ان الانفصال عدم ملكة للاتصال
واعدام الملكات لا بد لها من محل
فمن قبل المباشرة مع الامام لانه فسر
الانفصال بهذا المعنى وادعى انه
لا يستدعي محلا فقال الشارح انه
لو فسر الانفصال بهذا المعنى كان
يستدعي المحل الموجود عاقر رنا يتدفع
ما ذكره بعض المحققين بان هذا
لا يصح توجيه الكلام الشارح بل
هو دليل آخر على المطلوب اذ كلام
الشارح صريح في ان الانفصال لكونه
عدم الملكة يفتضي محلا موجودا
كسائر اعدام الملكات والحقي انه يصح
تفسيره بكل واحد منهما (قال
المحققان وانت خير بما عايرتم وكان
المقبول هو الاصل بذاته) اقول الظاهر

فان جميع الاعراض الجسمانية المساوية في الهوى الجسمية متشعبة في جمع
الجوانب وليست اجساما وبعبارة اخرى ما ذكرتم من الدليل لا يدل الا على
ان الهوى المجردة لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون
لهوى المجردة وضع اصلا فان تنفقه الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء
الوضع بل ما لجواز ان يكون ذات وضع باخر ويمكن ان يجاب عنها
بان الهوى لو كانت ذات وضع لم يقبل لكان ذلك الغير اما جسمية او في جسمية
لانه لا بد ان يكون ذات وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهوى
وضع في حد ذاتها ولم يكن ثمة ما له وضع في حد ذاته لم يكن للهوى
ذات وضع اصلا وحيث ان انقسم ذلك الغير في جميع الجوانب كانت
جسمية والا لكان نقطة او غيرهما في جسمية فلا يكون للهوى مجردة
هذا خلف فقد بان ان ما ذكره الشيخ كادل على ان الهوى المجردة
لا يكون ذات وضع بالذات دل على انها لا يكون ذات وضع مطلقا
واعلم ان قوله كان في حد نفسه مطلق انتهى اشارة مستدركه على
هذا الترجيح اذ يمكن ان يقال لو كانت الهوى ذات وضع وغير متشعبة
فلما ان لا يكون متشعبة التية فهي النقطة او يكون متشعبة فهي الخط
او السطح ولا يجوز ان يكون للهوى المجردة شيئا منها واما على ما وجهناه
ولا استدراك ثم ان بين كونها مقطع الاشارة بان كل مقطع الاشارة غير
متشعبة فاما بين من لو انكسرت الموجبة السلكية كتفها وان بين بتفيدة
بمحال فرض اشارة يمد اليه ولا يجاوز كافله الشارح ذلك المقدمة
مستدركة في البيان وايضا كلام الشيخ في الهوى المقارنة للصورة
ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيهها
ليس الا ان الصورة اذا انتفت عن الهوى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم
منه ان يكون وضع الهوى المقارنة من جهة الصورة فان من الجواز
ان يكون وضع الهوى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة فيها
يكون موقوفا على شرط هو الصورة الجسمية كما ان الصبر صفة ذاتية
لصورة الجسمية مع توقفها على وجود الجزء وكذا الاحراق صفة
ذاتية تتار مع ان حصولها من النار موقوف على محاسة الخشب وعلى
استعداده للاحراق وعلى ارتفاع الذئع قوله (يريد بيسان امتناع
الحول اصورة) اراد ان بين امتناع حلول الصورة في الهوى المجردة

ان هذا المقبول في كلام الشيخ اشارة الى ما مر في قبول الاتصال والانفصال واما تفسير الشارح
المقبول بالانفصال فقط فني على التمثيل فالتصل بذاته هو المقبول ايضا ولو سلم ان المقبول هو الاتصال فقط فنقول
الاكابر المقبول حين الاتصال هو الصورة التصلة بذاته فانها تكلن الظاهر ان عند الانفصال يكون المقبول هو الصورتان

المفاد ثانياً (فلا انفصال) وعلى هذا لا يخفى قوله (فإن من أقوال المشايخ) يشتمل قول الشيخ (فإنه لا انفصال) له
 وأنه قد يرضى له انفصال وجعل مقابلة قوة الانفصال لوجود الانفصال بالفعل يعني أن قوة الانفصال حاصلة
 قبل الانفصال أي حال الاتصال ﴿ ٨٣ ﴾ وتقر به عليه تعالى أن قوته لم تكن متقدمة وجودها على حدوثها

وهنا وما أضربها كذلك إذا قلنا في ذكر
 للمقابلة بين قوة الانفصال ووجود
 الانفصال بحسب المفهوم والذات
 بل لنفوض أن هذا القوة لما كانت
 حاصلة حين الاتصال فلا بد لها
 من محل موجود حين الاتصال فلا يلزم
 وجود الهيولى حين الانفصال وقوله
 أيضاً في جعل قوة وتلك القوة لغيرها
 هو ذات المتصل بذاته مطروفاً على
 قوة قوة هذا القول غير وجود
 المتقول بالفعل فيجب عليه قوة فاذن
 يكون مقترفاً على قوله وأنت له لم
 أن المتصل بذاته غير القابل للاتصال
 والانفصال فيكون مجموع قوة قوة
 هذا القول غير وجود المتقول وقوله
 وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل
 بذاته، متفرفاً على مجموع قوله وأنه
 قد يرضى له انفصال وقوله وأنت
 تملأه، على سبيل الكف على الترتيب
 وهذا الذي ذكرنا يظهر لم ينظر
 في ذكره من تلخيص الدليل فوضع
 قوله أن الجسم لا يتخلو عن اتصال
 ما في ذاته موضع قول الشيخ وأن الجسم
 مقداراً غنياً متصلاً وموضع قوله وأنه
 قابل للانفصال حال كونه متصلاً
 موضع قول الشيخ وأنه قد يرضى له
 انفصال وانتكاه ولم يذكر قول الشيخ
 وتعلم أن المتصل بذاته غير القابل للاتصال
 والانفصال بصد بل يرضى أولاً لموضع
 موضع قول الشيخ فاذن قوة هذا

عنها ولما كان من اليقين أن الشيء إذا لم يكن جسماً يتمتع أن يصير جسماً
 سمي الفصل بالثبوت به بين القسم الثاني من البرهان على امتناع
 انتكاه الهيولى عن الصورة بإبطال القسم الثاني من البرهان هو امتناع
 أن يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق
 للصورة بالهيولى المجردة لجواز أن يكون للهيولى المجردة عن الصورة
 الجسمية صورة نوعية مأنسية عن قبول الصورة الجسمية وإن كانت
 في نفسها قابلة لها فلا تلحقها الصورة الجسمية لئلا لا توجب عنه
 بوجهين الأول أن الهيولى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالظن
 إلى ذاتها أن لم تقبل الصورة الجسمية لم يكن بالمعقولة هيولى بل من المفترقات
 وتسميتها بالهيولى مجازاً وإن قبلت الصورة فليحوق الصورة يمكن لها
 بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها مستلزم
 لتسالي لإبطال الممتنع بغير ممكن أن يستلزم عنها بالذات كما أن عدم العقل
 يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لا نقول الممتنع بالغير إنما يستلزم
 ممتهناً بالذات من حيث أنه ممتنع فإن استلزام عدم العقل عدم الواجب
 من حيث أن وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب وأما بالنظر
 إلى ذاته مع قطع النظر عن الأمور الخارجة فلا يستلزم محالاً ولا لم يكن
 ممكناً بالذات وههنا كذلك لا الهيولى المجردة إذا نظرنا إليها في حد
 ذاتها من غير أن ننظر إلى الصورة المأنسية وفرض لحوق الصورة أيها
 يلزم منه محال بالذات الثاني أن الكلام في هيولى الأجسام قائلاً لا حقناً
 الأجسام وأحوالها إذا ما انتقش منها إلى أن علمنا فيها شيئاً غير الجسمية
 هو الهيولى ثم بحثنا عن ذلك الشيء هل يمكن أن يكون بدون الجسمية
 حتى يجوز أن كانت مجردة ثم صارت جماعة فإنها يستحيل أن توجد
 بلا صورة فهي محتاجة إلى الصورة فقد علمنا أن كل جسم يشتمل على
 هيولى هي محتاجة إلى الصورة هذا مطلوب القوم وقد أشار الشيخ
 في الشفا إليه حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة في الوجود وأما أنه
 هل يوجد هيولى بدون صورة فنقول بحث آخر لا يهمهم فيأمر بصده
 ونقرر البرهان ههنا هو أن الهيولى لو كانت مجردة عن الصورة وكانت
 غير ذات وضع فاذلحقها الصورة فلا يتخلو أما أن لا يصير ذات وضع وهو
 محال لأن المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو

القبول غير وجود المقبول متفرفاً عليه وهو قوله فقولنا قبول الانفصال حاصلة حال الاتصال فوضع موضع المقابلة هذا المعنى
 تنبيهاً على أن المقصود ههنا هذا المعنى لا المقابلة بحسب المفهوم ثم يرضى لما عر عن قوله وتعلم أن المتصل بذاته غير
 القابل للاتصال والانفصال وهو قوله ونفسي الاتصال ليست مقابلة لانهصال، وأفرغ عليه ما وضع موضع قوله وتلك القوة

لغير ماهودات المتصل آتية وقوة ذن نجسمه فآتية وقوة فاذن نظيرها على انه معطى وفى على قوله قوة هذا القبول
غير وجود القبول فموجب عليه قوله فاذن وعلى ما قررنا كلام الشيخ واقفا لما ضاعه الشارح يندفع ما أورده صاحب
المجملات بقوله وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى وكذا ما أورده بقوله ٨٤ على ان الكلام ليس

فى اثبات قوة الانفصال بل فى المقابلة بين قوة الانفصال والصورة
الجسمية عند الانفصال وكذا قوله
وابضا قوله وتلك القوة لغير ماهو
المتصل بذاته من عن قوله وات
تعلل المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال لان الثاني دليل للاول
ويتفرع الاول عليه ويمكن ان يندل
اشارا الشيخ الى تقريرين للدليل اثبات
الهبولى قدم احدهما عند قوله
وات تعلل ان المتصل بذاته غير القابل
للاتصال والانفصال قبولاً يكون
هو بينه الموصوف بالآخرين وتقرره
ظاهر على ماهو المشهور واليه اشر
صاحب المحركات وتاييدها من قوله فاذر
الى آخر الفصل وقد فرغ بعض مقدمه
التقرير الا انى دلى ما ذكر فى التقرير
الاول وهو قوله وانه قد يعرض له
الاتصال وأخبره عن قوله وات تعلل
التبرير من العرض بانه دل على وقوعه
وهو فى الغاية كما قرره السرح وقاعدة غاير
القوة الباهية والصورة فحينئذ ثبت
الاحتياج الى الهبولى اذ لا هذا
بالمكان يكون تلك القوة لغير الجسمية
لكنها صورتها اولها فالاظهر
ان بغير المتصل بذاته لا يتناول
الجسمية والجسم الطبعى على ما اشار
اليه صاحب المحركات ويحمل الصورة
تفسير الباهية ويكون المراد منها
الجسم العلوى لان كون تلك القوة
بغير الشكل بعد ثبوت كونها حاصلة

قابل للاشارة الجسمية بانه ههنا او هنالك واما ان يصير ذات وضع
فاما ان يندل فى جميع الموضع اولا يندل فى شئ منها وهما باطلان
بالضرورة او يندل فى بعضها دون بعض وذلك البعض من الموضع
اما ان لا يكون اولى بها وهو محال والا لزم ترجيح الاخرى او يكون اولى
بها وحيداً اما ان يكون لا اولية حاصلة لها قل لحوق الصورة او بعد
لحوقها وهما ايضا محالان ولكل منهما نظير فى الوجود والشيخ
أورد ما وفرق بينهما وبين نظيريهما قوله (فليس يمكن ان يندل)
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك المقصود من هذا الكلام امران احدهما
بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولية حصول الهبولى فى موضع
معين حاصلة قل لحق اورد ما ولا خير ايراد نظيره والفرق بينهما
اما بين الاول وهو ان الهبولى قل ساق الجسمية لانه اق لها بذلك الخير
المعين اصلا لخصوله فى ذلك الخير لا يكون لاجل ان الهبولى كانت فى ذلك
الخير اذ الهبولى لم تكن هناك ولا فى موضع آخر وفيه نظار لان غاية ما فى هذا
ان الهبولى لا تحصل بها فى ذلك الخير لاجل انها ما كانت فى ذلك الخير
لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقا فلو لا يجوز ان يحصل
الهبولى فى ذلك الخير المعين بسبب آخر وان لم يكن حصولها فيه بسبب
انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يندل فى غير امتناع ان الهبولى قبل
حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الرضع والموضوع كانت نسبتها
ارجع الى الموضع والمظاهر دلى السوية فلا يكون شئ منها اولى بها
واما الثاني فهو ان يندل للهبولى صورة بعد ما كانت بصورة بصورة
وهى نظيرة الهبولى المجردة فى لحوق الصورة مع حصولها فى موضع
معين والمرتبة بينهما ان حصولها فى موضع معين للموضع السابق
الواجب او العارض اما الواجب فكما ان جراً من الهواء اذا فسد الى الماء
وهو فى مكانه الطبعى فقد حصل بعد لحوق الصورة الذاتية فى ذلك
الكان المعين لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب حصوله فيه
واما العارض فكما ان اجزاء الهوائى اذا كان يلقس فى مكان الماء ففسد
الى الماء حتى فى ذلك المكان المعين لانه كان قد عرض له الحصول
فيه بالقسر حصول الهبولى فى المشالين فى موضع معين انما هو
لاولوية لها بذلك الموضع سابقة على حدوث الصورة واما الهبولى

قل الجسمية والجسم العلوى تظاهر غاية ظهور وايضا لم يذهب وهم الى ان قوة الانفصال
قائمة بالشكل والمرتبة على ما ذكرنا عدم اراد الشيخ كلمة غير مضافا الى الصورة كما أوردها مضافا الى الهيئة لكن
على هذا ينبغي ايراد العا. موضع الواو عند قوله وملك القوة لغير ماهو المتصل به انه فاعلم والامر فيه حين قال الشارح

فلا بد من بيان مقابلة قوة الانفصال لنفس الانفصال اقول لا بد ذهب عليك ان في توجيه الامام كان الاثر ان يقول
 الشيخ قوة الانفصال امر اضافي لا بد من محل اي كيفية ذات اضافية وعلى التوجيه الاول للشارح كان ينبغي ان يقول
 بوجود قوة الاتصال ﴿ ٨٥ ﴾ متساوية لجميع الاجسام وعلى التوجيه الثاني ان قوة الانفصال متساوية

بجميع الاوقات والاحوال اي كانت
 قبل الانفصال وبعده واما مقابلة
 قوة الانفصال فلا فائدة في المقصود
 اصلا ويمكن ان يقال على توجيه
 الشارح كان المراد بالمقابلة في الاول
 ان قوة الانفصال ليس مختصا ببعض
 الاجسام كنفسه وفي الثاني ان قوة
 الانفصال ليس مختصا ببعض الاوقات
 والاحوال كنفسه والمقصود
 بالمقابلة لا من حيث الذات والمفهوم
 بل من حيث الاحوال واما في توجيه
 الامام فلما كان القياس الذي رتبته
 حتى انفس المقابلة فلا يجرى ذلك
 التوجيه فيه نعم يمكن تفسير المتن
 بمثل ذلك بل يكون المراد المضار
 من حيث الشبوت قال الشارح
 والانفصال لما كان عدم الاتصال
 عما من شأنه ان يتصل على ما قال اشار
 الى انه مماشة للامام والزامه بما عترف
 نفسه به والافلح ان الانفصال
 بمعنى وجود الاتصاليين على ما مر في
 الحكايات ادفع المناقاة بين كلامي
 الشارح قال بعض المحققين في استدعاء
 اعدام الملكات مطلقا محلا ثانيا بحث
 فان عدم الحوادث سبب الوجود عما
 من شأنه لا بد تدعى وجود الحوادث
 والجواب ان محلها الشات هو المادة
 فانها ضعيفة سلب وجود تلك
 الحوادث منه فانها اوصى في وجوده
 للمادة فقدما بالحقيقة عدم اتصاف

فما تضمن فيه ففي مجردة بحسب ان فرض من الوضع السابق قوله
 (وليس يمكن ايضا) في هذا الكلام ايضا مقصود ان احدهما
 بيان امتناع القسم الثاني وهو ان حصول اولوية الموضوع بعد لحرق
 الصورة والثاني الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان الصورة الجسمية
 نسبتها الى ساير المواضع والواضع على السوية كما ان الهوى نسبتها
 ايضا الى السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع اولى فان قيل
 يجب ان الصورة الجسمية لا تميز للهوى موضعا لكن لا يجوز ان يقارنها
 صورة نوعية في تلك الحال تميز لها موضعا اجاب بان الكلام في الواضع
 والواضع الجبرية كواضع اجزاء الارض له وواضعها خارج كل جزء
 منها انما هو في موضع معين جزئي على وضع جزئي فان الصورة النوعية
 وان عينت موضعا كليا الا ان الهوى الجسمية يكون نسبتها
 الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فتشعر له ولها في بعضها فلهذا
 قيد هذا القسم بالواضع الجبرية التي لاجزاء كل واحد وهم مسائل
 وهو اريد لاجزاء يقارن الهوى صورة نوعية تخصها باحد
 الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى اوحالة من الاحوال
 تخصها ببعض اجزاء المكان الكلي واما التفسير فهو المثال الاول
 من المثالب المذكورين في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا فسد الى الماء
 في مكان الهواء لا بد ان يتفعل الى مكان الماء ولا يتفعل الى اي جزء اتفق
 من اجزاء مكان الماء الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون
 الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهوى المجردة فانه لا وضع
 لها في السابق وفي قوله فقص الموضع العاصي للماء ساهله لان القصد
 يستازم اشهر الهم اذا ثابتت اشهر لطائف (وقوله اعلم بقصد)
 اي جزئه اتفق لفظه اعلم ان معنى لها ههنا وان لم يكن كلام الشيخ في القسمين
 لا يدل على بيان امتناعهما والواجب ان لا يحصل الاصل على الفرق
 بين الظيرين وبين القسمين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهر من الفرض
 المذكور تركه فان من الظاهر ان الهوى اذا فرضت مجردة عن الوضع
 والموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يتصل
 في موضع معين فكأنه قال لو فرضنا هوى غير ذات وضع ثم لحقها
 الصورة فلا بد ان يصير ذات وضع مخصوص ويحصل في موضع

المادة بها فان وجودها لما كان عبارة عن كونها لمبرها كان عدمها عبارة عن سلب كونها لغيرها فلا ينبغي له
 لا يدفع المناقاة اذ يمكن ان يقال عدم الحوادث بمعنى سلب الوجود عن الحادث عدم ملكة لا يستدعي وجود
 الموصوف به وان استدعي وجود مادته ولا شك ان عدم اتصاف المادته بمعنى وعدم الحادث معنى آخر والموصوف

بأول هوالامة والوصوف بالثاني هو الحادث اقول الجواب ان ممكن عدم الملكة يستدعي محلا ثابتا في الجهة ضروري ان ليس من شأنه المدوم الصنف شيء يتوحي ولا يكون فيه استدامة بالضرورة الا انه اذا اعتبر في مفهومه ابن من شأن المحل الاتصال بذلك الامر الوجودي في الخارج ﴿ ٨٦ ﴾ يستدعي محلا موجودا

في الخارج كافيا نحن فيه اذا شك ان الاتصال من الوارضي الخارجية التي يتصف به الجسم في الخارج فاذا صكنا هناك عدم الاتصال عن محل كان من شأنه ان يفصل في الخارج فلا بد من وجود ذلك المحل في الخارج واذا اعتبر كون المحل من شأنه الاتصال بذلك الامر في الذهن يستدعي محلا ثابتا في الذهن كحكا في عدم الحادث او الماهيات انما يتصف بالوجود مطلقا في الذهن وقد صرح به الشارح في تجريد حيث قال زبانه عليها في التصور (قال المحاكات فان يكون قوة فقول الاتصال اي محمل قوة الاتصال آ) رد عليه ما ذكره بعض المحققين بانه على هذا التفسير يكون هذه المقدمة منفية عن قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات التصل بذاته الذي عند الانفصال يتعدم ويوجد غير بل هما مفصدا حقيقة فكل منهما مفعن عن الاجزاء ولا وجه لما ذكره من ان ايراد الفناء مكان الواو اظهر اذ الانفصال ياتي التفرع قال الشارح للتصل بذاته مادام موجود الذات فهو دون اتصال واحد معين ثم اذا طره الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المعين فانعدم ذلك المتصل اقول لا يذهب على الناظر ان هذا الكلام منه بدل على ان الصورة

مخصوص لكفه محال لان نسبة الهويلى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان يقال هناك اولوية قبل لحوق الصورة او بعده كافي فتلزم بهما لانها مجردة بحسب الفرض قوله (واعلم ان غاية اراد التلزمين) كان سببلا يقول المحلل اذا قسم كلامه في الدليل الى اقسام هي محالة عند فلا توجه عليه الايان استحالتها واما اراد نظايرها والفرق فكيف يتوجه مع ان ثبوت مدعى لا يتوقف عليه احاب بان غاية اراد التلزمين سد لب المعارضة فكلما الشيخ ههنا بالحقيقة جواب للمعارضة لمقدرة فانه لما قيل الهويلى المجردة لو خفها الصورة لم يكن بد من ان يحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السواء وهو محال امكن ان يعارض بان الجزء الهوائي اذا قسد الى الماء حاصل في بعض الامكنة الهوائية في المثال الاول او في بعض الامكنة المائية في المثال الثاني مع ان نسبتها الى جميعها على السوية فاجاب بانه يحصل في ذلك المكان للمعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عورض ثانيا بان ذلك الجزء اذا قسد الى الماء يفتل الى بعض امكنة الماء مع تساوى نسبة اليها وانه ما كان هناك اجاب بانه وار لم يكن كال ثمة وهناك اقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا وضع سابق والهويلى مجردة عن سائر الاوضاع فقد انسدت ابواب المعارضة كلها واطلاق اسم المعارضة ليس بجيد واسمه لم يفرق بين التفض والعارضة لان كلا منهما مانع عن ترتيب المدلول على الدليل ولا مكف توجه على طريق المعارضة وكفى بذكر الفرق في جوابها قوله

(وميلوح من كلام الفضل الشارح) الامام اوردا التفض بان الجسم النعصرى نسبة الى جميع الصور التوضعية واحدة لجواز تصور بانها صورة كانت مع ان احدى الصور حاصلة له دائما فلا يجوز ان يكون الهويلى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل في احدها اجاب باننا لانسب ارنسبة الجسم النعصرى الى جميع الصور التوضعية واحدة بل انما يحصل له صورة توعية اذا كانت اولى به وهذا الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة ولم يجر وهذا نقص آخر ليس في هذا الكتاب الا ان قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكالكين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا التفض الامن نفسه من غير تعلق

﴿ بالكتاب ﴾

الشخصية بلزمتها الجسم التعليمي المعين الشخصي وهذا مناف لما مر منه في اثبات الجسم التعليمي المعنى الشخصي من انه يتبدل اشخاصه عند توارد الاشكال وتخصية الجسم بآفة بما لها تأمل ويمكن دفعه بانماية وهو ان المراد بالاتصال الواحد ليس هو الجسم التعليمي الشخصي بل ما كان لازما لوحدة الشخصية الذي يتعدم

بالانفصال لا يزال الاشكال مع عدم طريق الانفصال كالشمعة المكتبة لعدم اذا جعلت كرة ولا يبقى انه لا يزال الانفصال
تقابل للاتصال بهذا الجبل ولكن يتغير مقدار به في الجهات الثلاث خندية (قال المحاكات وهذا السؤال بين البطالان)
لا تالما ان الجسم متصل ٨٧ في نفسه فيه بحث لا مان اراد يكون الجسم متصلا في نفسه ان الاتصال

المعين ذاتي له اولازمه غير متفك عنه
ففيه انه لم يبين بامر اصلا وان اراد ان
الاتصال المطلق ذاتي له اولازمه ممنوع
لكل ما بعدم الانفصال بطريق ان اذ بعد
طريقه كان هناك اتصال وان اراد ان
الاتصال يفرض حقيقة واما هناك
واسطة العروض فيه ان هذا لا يقتضي
ان لا يزال عنه الاتصال لان العوارض
كبراما زل من المعروضات الحقيقية
كالحركة للشيء وذلك طر حتما
والحق ان يقال عند الاتصال كان
شخصا واحدا وبعد طريق ان
الاتصال زال وحدته الشخصية
وصار شخصين واذا كان هناك
اتصال فصار اتصالا واحدا كان
الامر بالعكس على ما فصلنا فلا يجوز
ان يكون الصورة هي القابلة للاتصال
والانفصال باقية معهما ويمكن حل
كلامه على ما ذكرنا وبلا غنى لفظ الهوي
(قال المحاكات وفي الجوابين نظروا)
من المقدمة المشتركة بين الجوابين
وهي انه لو لم يكن الجسم متصلا في ذاته
لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه
الابعاد امثلة وذلك لان فرض الابعاد
الماخوذة في تعريف الجسم الطبيعي
اعم من ان يكون في ذات الجسم الواحد
التصل او في اجزائه الموجودة فيه
بالفصل اذ اخص بالاول يتنج
الجسم المركب عن تعريف واجاب
عن انظر المحقق اشرف قدس
سره بقوله لعل مراد الشارح ان ما لا يكون

بكتاب ثم قال ولقابل ان يقول لم لا يجوز ان تصكون الهوى المجردة
موصوفة بصفات منه فبه معدة لحصولها بعد القسم في جزء معين كاجاز
ان يصور بصور متعاقبة متعينة لنفسها بصورة معينة اجلب
الشارح بان الهوى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي
غير مجردة ولا يكون فستبها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف
على ان احد الوضع لا يكون الاوضاع وقد تمتسه الامام فليس يتبع
ان لا ان تلك الصفات لا تخص الهوى بوضع الا انها بعد الوضع
معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الاخرى ثم استعددها للوضع
المعين فيصير يخص بالوضع المعين والحاصل ان السؤال ان اورد
بطريق النقض الاجمالى ممكن فافهم لفرق وان اورد بطريق النقض
النقصي لم يدفع اصلا قوله (ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر
الحس) هو ان ثبت بالسبب ان لا شيء من الهوى المجردة بخارجها
الصورة بالضرورة وهي لا بد باذات على المطلوب وهو لا شيء من الهوى
الاجسام بمجردة من الصورة بل على ان كل هوى مجردة ليست مقترنة
بالصورة بالضرورة وتنعكس بعكس النقض الى ان كل هوى مجردة
بالصورة ليست مجردة بالضرورة ويتضمن الى قولنا كل هوى بالاجسام
هوى مقترنة بالصورة هكذا كل هوى بالاجسام هوى مقترنة بالصورة
ليست مجردة بالضرورة يتنج كل هوى بالاجسام ليست مجردة
بالضرورة وبلز لا شيء من هوى الاجسام مجردة عن الصورة بالضرورة
ولو قال هي لا بد عليه بل بواسطة عكسها وهو لا شيء من الهوى المقترنة
بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى فانها يتجهان السادة
المطلوبة كان اخصر واحسن قوله (وهي التي يختلف بها
الاجسام انواعا) لاشك ان الاجسام مختلفة بالحقيقة فانها لم بالضرورة
ان حقيقة الماء مغارة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها متعددة في الحقيقة
فيكون اختلافها انما هو بمرور وراه الحقيقة وهي الصورة النوعية وهي
مبادئ الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع انما تحصل الاجسام ويتنوع
بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جمعية
وصورة نوعية هي مبدأ فصله وانما اورد قد لان الهوى لا تفرق جميع
الصو بل تفرق واحدة منها ولا تفرق واحدة منها دائما بل في وقت دون

متصلا ولا متصلا في ذاته لا يكون له في ذاته امتداد اصلا اذ اذ كان له في ذاته امتداد فاما ان يكون لامتداد
فيكون متصلا في ذاته ولا فيكون متصلا في ذاته وانما يمكن له امتداد اصلا في ذاته لا يكون في ذاته قابلا لفرض
الابعاد وكل جسم فهو كذلك ويجوز بسبق النظر ورد عليها اورد بعض تحقيق من انه لا يلزم من حصول الامثلة

في ذاته ان يكون في ذاته متصلا او منفصلا لجواز ان يكون اصل الانقسام حاصلا له في ذاته وخصوصا
الاتصال والانفصال عارضا له خارجا عنه كان احمل قوة لتعلق حاصل للانقسام في ذاته وخصوصا صفة الكمال
والتمتعان عارضا من خارجا عنه ثم قلنا هذا لتحقيق النسخة قول ﴿ ٨٨ ﴾ في الجواب الاول ما ذكرتم

في بيان الصغرى من ان موضوع
الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون
في ذاته متصلا ولا منفصلا ان اردتم به
ان موضوع الاتصال واحد والاتصال
يجب ان لا يكون في ذاته متصلا بالاتصال
الواحد ولا متصلا بالاتصالين كما
هو معنى تفسير الانفصال بالاتصالين
صلى لكن لا نسلم ان ما هو كذلك
لا يمكن فرض الابداء الثلاثة لجواز
ان يكون مستلزما للاتصال المطلق
ايم من ان يكون واحدا او متعددا
وحديث يمكن فرض الابداء الثلاثة
فيه بل نقول الجسم في جماع الاحوال
متصل ثارة باتصال واحد وثارة
باتصالات متعددة وهو باق في الحالين
وان اردتم ان موضوع الاتصال
المطلق والاتصال المطلق له اعني
ارتفاع الاتصال ايم من الواحد
والمتعدد ويجب ان لا يكون في ذاته
متصلا ولا منفصلا فلا نسلم ان الجسم
يطرد عليه الانفصال بهذا المعنى حتى
يثبت امر قابل للاتصال والانفصال
بهذا المعنى فان الجسم متصل بالاتصال ما
دائما واحدا او متعددا ولا يبرول
عنه الاتصال المطلق حتى يصير
بحيث لا يمكن فرض الابداء الثلاثة
فيه وفي الجواب الثاني ان اردتم
بقولكم الانفصال امر ذاتي للجسم
ان الاتصال المطلق ذاتي فهو سلم
ولا لزم منه كون الاتصال الواحد

ومت فاما بقضية الحكم بحمل ان له ولي لا يتصل على الصور بان
امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول ومن الفهم الجيب ان يفهم من قد
ان الهوى انما تقارن بعض الصور ادعى تقدير افادة قد جرت في الحكم
فجرت في الحكم انما يكون جرت في افراد الموضوع لا جرت في افراد متعلق الموضوع
قوله (وكيف ولا بد من ان كون امام صوة) قد ثبت ان في الجسم
صورة حسية وهوى فقيه امر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام
تختلف بحسب آثارها فبدأ الآثار ليس هو الحسية لا شراكتها ولا الهوى
لانها قابلة فلا تكون خالصة فتسمى من كون امر آخر وهو لصورة
النوعية فان قلت اما كان المراد ان للآثار التي في الاجسام مدافا فواجهه
نخصص تلك الآثار بصفة قبول الاشكال وعنده امتناع قبولها
فقول لما كان المدعى ان الهوى لا يتخلو عن الصورة النوعية وانما بدت
ذلك لو كانت لا يتخلو عن الآثار حتى لو وجد جسم لا يكون له اثر في
ذلك فاورد تلك الاعتراض لان الاجسام لا يتخلو عنها فصحت ان لا يتخلو
عن مباديها بخلاف الآثار الاخر مثل احراق النار وريب الماء الى غير
ذلك وانما قال الهوى لا يتخلو عن ضرورة ولم تحس الاجسام لا يتخلو عنها
اشارة الى التلازم بين الهوى والصورة النوعية كما بين الهوى والصورة
الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان اقسامها وقررها
ان حاش الاجسام تختلف بالآثار فتلك الآثار ليست واجبة لذاتها فلا بد
ان تكون لها مبادي فادبها اما كى هي الجسمية او الهوى او امور اخر
والاولى باطلاق ان ذكرنا فهي امور مفارقة لهما فاما ان يكون مفارقة
عن الاجسام وهو ايضا محال لان له رقى تستند الى جماع الاجسام
على السوية ولا يختلف آثاره في الاجسام واما ان تكون متعارضة لهما وهي
امان تكون متعلقة بالهوى او لا يكون والثاني بط لانه تلك الآثار الخالية
ولا غنى لا يكون الا في الهوى وقته ان يكون متعلقة بالهوى ولي ثمان كون
اعتراضا او صورا والاول باطل لان تنوع الاجسام وتحصلها يتوقف عليها
اذا الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المتخصوصة بنوع نوع وتلك الامور
مبادي تلك الآثار فالاجسام انما تنوع وتخصصت باعتبار تلك المبادي
فهي متنوعة لاجسام ومحصلها لهما من المحال ان يتوقف تحصل الجواهر
على الاعراض فاذا هي حوامر وهي الصور النوعية لا يقال لانها ليست

بصفة لوحدة ذاتا وان اردتم ان الاتصال الواحد ذاتي فهو مع ان نقول الجسم مستلزما لمطلق
الاتصال مادام ان عليه الانفصال لم يزل مطلقا للاتصال بل صار متصلا باتصالين بهما كان متصلا باتصال واحد
وهو بل في كلنا الحيلتين اقول هذا الكلام منه يرجع الى النظر الذي اشار اليه صاحب المحاكمات اذ طهره ان المراد

من الشقين الرد ففيه هو الاول في كل من الجوابين والتم الذي اوردته على هذا الشق هو التعليل الذي ذكره في توجيه نظره ثم كون الاتصال اى المتصل ذاتيا للجسم مبني على ما مر من ان الاتصال الجسم عبارة عن كونه ذاتا لجسم تعاليمى وكونه ذاتا لجسم تعاليمى فصل الجسم الطليعى ومرجعه مرجع القابل

للابعاد الثلاثة وقد مر القول في كونه ذاتيا منفصلا واقول في توجيه كلام الشارح المحقق بعد تمهيد مقدمة وهي انه لا يجوز ان يكون الشيء حائلا قابلا لوحده الشخصية والكثرة لمقابلة لها وذلك ضرورى لان الوحدة الشخصية لما هو مفروض الوحدة الاتصالية لذاته لازم للوحدة الاتصالية لذاته ضرورة اذ انفصل زالت وحدته الشخصية فالصورة اذا كانت بحيث لا تنعدم بطريق الاتصال والانفصال لم يكن متصلا لذاته بل كان مثل الهوى فليكن معروضا حقيقيا للاتصال بل انما يتصف بالعرض ولست اقول انها لم تتصف بهذا الاتصال لذاتها لم تتصف بالاتصال الواحد لذاتها ولا بانصافين اذا كان متصفا لذاتها بالاتصال الواحد وكان معروضا حقيقيا الى وحدة الشخصية زوال الاتصال الواحد وراكات مصفا حقيقة بالاتصال الاتصاليين ولم يكن اتصافها بهما بالعرض زالت كثرتها الشخصية فزال وجودها ضرورة ان الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية لانفسك عن الوجود الشخصي واذا لم تتصف بالاتصال حقيقة اصلا لا بالوحدة ولا بالكثرة كما ذكر في حده ذاته بحيث يفرض

المفارق الى سائر الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقباس الى بعض الاحسام دون بعض فانه من الناس من ذهب الى ان لكل نوع سدا مقارفا يستند اليه آثاره وخرق بينه وبين النفس بانها تنال وتلذذ بحسب احوالها كانت بخلافه بل منهم من استند الآثار الى الفاعل المختار وحينئذ لم يمكن معه اثبات ان لها مبادى في الاجسام سلتها لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق آثارا مختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهو لا نهى استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المتجانسة القابضة عليها لا نقول نحن علم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر من الاجسام فيمن ان الاحراق ليس الامن النار واخرطيب انها من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الهوى واصهدة الجسم لم تحصل تلك الآثار من لاسام فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ تلك الآثار وحينئذ نقول هذا القسم مستدرك لار الكلام واد لاجسام فكيف يرد بين آثار المفارق آثار المذرن وكذا ايسا انها متعلقة الهوى لانه يلقى ان يقال الامور المقارنة لاجسام اما عرض او صور والاول باطل فتعين ان يكون صورا وهو المطلوب فان قلت المطلوب ان الهوى لا يخلو عن صورة فلو لم يكن متعلقة بهوى لم يتبين المطلوب فنقول اطلق الصورة بالهوى على استلزامها للهوى لا يامكس ثم لم لا يجوز ان يكون تلك المادى اعضاءه لان تحصل الاجسام يتوقف عليها ويحل ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض لما بعد التناول عن توقف تحصل الاجسام عليها لاسم ان حصول الجواهر يستحيل ان يتوقف على العرض مر يستعمل ان يتوقف على عرض عدمه وما على عرض التمام بشرط آخر فهو مسموح فان الامر لا يسلط به جبر وروسم وسوسه يتوقف على دعوى الهيبة لاحتقاعه القابضة بالاراءه لا ثم انز من جبره تلك المادى ان يكون صورا وانما يلزم لوصفاته حالة الهوى ولم يتبين هذا الحق ان ثبت الخوعية ايضا مستدرك فان حال الصورة الوعية مع الهوى كحال الهوى مع الصورة الجسمية فكما ان ما في ثبوت الهوى ثابت مقامات الاول في الجسم وراء الجسمية شيء آخر هو لائق مع الاتصال والاتصال والثاني ان ذات الله تعالى الوعية والاثباته مقوم الحال حتى يكون هو والحال

من لاد د... ذلك ١٢٠... على صرر... هذا ضرورة... ان كان له... رضى فيه الاد... له وهو الذى اعاده ليحقق في جواب السؤال الذى اوردته هو قريب ذكره صاحب الشاكرات نس عند نفسه الا انه يستعمل على زيادة فاهم وهي بيان انه اذا لم يكن حجابا يشع

في كون الشيء جسميا كونه بحيث يفرض فيه الاتحاد في حد ذاته لا بالعرض واللائكن الهولي جميعا واما ما ذكره بقوله
 اما الذين يجعلون آه فوضيعة ان الاتصال اذا كان مقوما لدهه الجسم فلم يكن انصاف الجسم به بالعرض واذا
 كان انصاف الجسم به لذاته فلم يكن الجسم بعد زوايه فان قلت الاتصال ٩ الطلاق ذاتي له وهو

لا يزول بالاتصال قلت اذا كان
 انصافه بالاتصال المطلق ذاتي له
 ولا يزول بالاتصال قلت اذا كان
 انصافه بالاتصال المطلق لذاته
 كان انصافه بالرد الموجود
 انصافا لواحدا من الذات
 كذا في انه لا يملك عن ذاته له
 ان انصافه به ليس بالعرض حتى
 يكون وصفه له بل متعلقه على
 ما وان الاتصال بالعرض و
 كان عاقل هذا الجسم
 الاتصال الواحد صلا حقيق
 بالعرض كان برونه يزول وحده
 الخفية كما عرفت واذا عرفت
 هذا لا يدعيب عليك انه يمكن حل
 الامارة الله تعالى انه زائد
 في الجواهر لا في الذات

آخرى يمكن حله ايضا على ما قد عرفت
 امام ان الاتصال ليس عرضا
 للجسم مطبوعا له مع ان كان
 ذاتا فاعماله ولول مراد لمحقق
 الشريف قدس سره في توجده التخرج
 لدفع الظفر ماقوم الاتهام به
 في وضع المقام وحقق الى كما
 في آية قدس سره الشريف (ها)
 التي كانت لا ايجولي ايس لها اجز
 في دمه ففصلنا عن اجزاء
 اراد بسبب الوجوه في دمه
 الهولي ان يكون روي
 بالعرض في اجزائه

صورة فكتلك لما في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلاثة اولها
 ان في الجسم وراء الجسمية والهولي شيئا آخر هو مبدأ الانوار والوازم
 وثانيهما انه حال في الهولي وثالثهما انه مقوم للحل لكن طاهر من دليل
 ان ذلك الهولي له ما لا يدرى اما في ذاتها فوضوح واما حلول الجسمية
 فيها فبين ما بهي الهولي ما انفصله ولا يلقى للحلول الا الاختصاص
 التامع واما الى اثبات الصورة النوعية فليطهر منه الا انتم الاول
 وانتم لم ترضوا لاثبات المعام الثاني كالذي عندكم طاهر واما انتم
 الثالث في الصورتين ما يعجز عن كونه الارام بان البعث عه ليس
 مخصوصا بالضرورة اما حجة في الهولي للصورة النوعية كما ستعرف
 فتعرف ان ما بين هذا القدم بحسب محمد ما ذكره الشيخ من غير
 ما ذكره الائمة حقة قوله (وكذلك يبدل من انصاف مكان
 خاص في جسم من هذا دليل ثلث على وجود صورة النوعية
 الاجسام بقرينة ان الاجسام ينفك باصطناع المكان او الوضع
 فلا بد لكل جسم من مكان خاص كما ان ذلك لم يمتدح وسمع خالص
 كذا في كذا لغير ذلك من اجزاء الجسم كذا يكون لاجزائه
 في دمه واما ان السج الصورة النوعية من وحي
 في دليل من الاجسام في الكف وفي دليل آخر من اختلاف
 في انفسها عند الانوار في الصورة النوعية واما الواحد
 لا يهي اذ متعددة متحدة واحدة فالصورة النوعية قد كانت لمرأ
 واحدا بالذات الا انها متعددة اخوات بعضها من هذه بابها
 والاء اشار قوله والصور تختلف باعتبار آثارها الى آخره فليس هذا
 ان الصورة النوعية من حسب الذات حتى يكون مقتضى للكف
 صورة فردية في ايس سرور اخر من متاهل لصوره واعين
 من اجزاء سرور من جهة متاهل لا ينفك وفضي
 انما من جهة متاهل لا ينفك وفضي متاهل لا ينفك متاهل
 ان او علم ان ذلك لم يبدل الا بالامداد والامداد سام واما ان ذلك
 بدا بالامداد في بلادنا واما بالامداد في بلادنا واما بالامداد في بلادنا
 في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا

في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا
 في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا
 في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا
 في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا في بلادنا

المفسر بالتجسس في التجز هذا وقد اتاد الصنف الشريف قدس سره ان في هذا التقرير اشارة الى ان ما ذكره الشارح فيه مساهلة فوجه صحة كلام الشارح على ما ذكره بعض المحققين انه حمل قول الامام واما على سبيل الترجمة على التجز في الصغر بطريق الحلول في القبول ترتب عليه قوله فاذن كانت ﴿ ٩٢ ﴾ صفة الصيغة طال انما يمكن

وليس كل جسم فيها حسب كذلك
انما قال فيها احسب كذلك لانه
بعدها ثبت امتناع الحرق عن
الافلاك طال الشارح وغيره من الاجسام
الصلبة الصغيرة لا يقال الصواب ترك
ذكر الاجسام الصغيرة وقصه
صلايتها لانها مادة وهم آخر
وسيجي ذكره وحله لاننا نقول ذكرها
ههنا كما هو للقدح في تعميم الحكم ذوات
الهيولى با على احتمال ان بعض
الاجسام كذلك وذكرها فيما سيجي
للقدح في اثبات الهيولى في الجملة
بناء على ان جميع الاجسام المفردة
لا يقبل الانفكاك هذا نعم يمكن
الجواب على ما قرره الشارح من اثبات
الهيولى بالانفصال الوهمي وادما
ان جميع الاجسام يقبله كان جوابا
عن الوهم الاتي وبعد تقرير اجواب
كذلك لاحاجة الى تقرير ذكر الوهم
الثاني واجواب عنه لانه لا توجه له
اصلا قال المحاكيات فالوجود في
الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد
الجسمية اي لا الجسمية المتحصلة
بما به الاختلاف من الشخص بان
يعتبر على انه داخل فيها منضم فيها
فيلزم تعدد الجسم ووجودها
في الخارج من دون ان يكون متحصلة
بما ينضم فيها من الشخص (قال
المحاكاة اذ اثبت هذا فنقول هو
ان الجسمية آ) كان العرض من الرديد

بكيفية اخرى صانعة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات
لان مادة كل فلك لا يقبل الاكتفينها الحاصلة لها وجواب الشارح
من وجهين الاول انه ثبت ان لاثار الاجسام واعراضها مبادئ موجودة
في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون تلك المبادئ مبادئ اخرى
في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادئ الى المقارقات
وامتناع استناد اثار الاجسام الى المقارقات واليه اشار بقوله ما مر من مقاربة
الاعراض لمبادئها اي في استنادها الى مبادئ في الاجسام وعدم استناد
المبادئ الى مبادئ اخرى في الاجسام على ما يراه وهذا جواب عن اصل
السؤال والوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والاثار لا يجوز ان يكون
للاستعدادات والمراد من المبادئ لاثار الاجسام وصفاتها مادية تنوع
الاجسام وتنصف بسائر الاحوال المذكورة من كونها مقارقات للاجسام
وكونها غير موادها وكونها متصلة بالمواد ولاستعدادات الكيفيات
والمواد ليست كذلك اما الاستعدادات لثواتها عند حصول الكيفيات
والاثار فهي يمتنع ان تكون متنوعة للاجسام واما المراد فلان من تلك
الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ثم رسمت المبادئ الكيفية
او بالمرآة الاضائية في الاستعداد بد ظهور الله في قدره لانه يثبت
اذا ما فيها حصل الاجسام شارة الى الاستدلال على انها ليست
باعدادات وقوله ومورد الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها
ليست بمواد للمادة تذكر فالة وهذا حرام عن سائر المبادئ الكيفية
لا يرقف من احوال المذكورة الى سائر اثارها غير لمادة وليس هو المراد
من قوله وسائر الاحوال المذكورة والارز الاستعداد لزيادة في الكلام
من غير توقف المراد عليه فان قلت لاستدلاله بان اذكي في ان قال ثبت
ان الكيفيات مبادئ والاستعدادات والمراد يمتنع ان تكون مبادئ فثبت الكلام
مسند له فعلى الطريق غير لازم وحيث ساك هذا الطريق في الجواب
الاول فلهذا لا يحرر اجواب في البراءة في ان تعدد الطريق داخل
في اثبات لمعد ربه من هذه الاسئلة غير ارد على ما ذكره الشيخ ربه
توجيه لان كلامه في مبادئ الاعراض والاثار في اختلاف الاجسام
فيها واختصاصها بها فاذ قيل للاجسام اثار ومعه ربه يمتنع
فلا بد ان يكون لها مبادئ لم توجه الى ان قال لو كان احدا في النار

المذكور وان ان الحق هو السوال احيان يظهر ان نسبة الشخص الى النوع كسسه على خلاف
الفصل الى الجنس فكما ان الجنس يحصل فهو لا نوعا بالنصل كذلك النوع يفصل بهما مستغنيا بالشخص
فظهر قوله فكما حار - تلاف مقتضى الطبيعة الجسمية بحسب اختلاف الفصول لا يجوز اختلاف الطبيعة لزمه

بموجب اختلاف الشخصات لان متخفى الشيء لا يختلف بالامر الخارج منه فسامل (قال المحاكات وهذه الجملة
 اتماهى طبيعة الجسمية وهذه هي آية) الاظهر ان قال من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة قابلية هذه الجسمية
 وهذه الجسمية اتماهى ﴿ ٩٣ ﴾ طبيعة الجسمية وهذه هي الحاجة الى المادة اما من جهة الطبيعة

او هذه هي علما ان ليس لهذه
 مدخل في علما ان من جهة الطبيعة
 (قال المحاكات اما ولا فلهذا ليس
 شي من هذين التذكريين آية) فان بعض
 المحققين قد نظروا في ما ذكره السبح
 في التنبه محل التذكرين فان محصلة
 اننا عرفنا بلاحظة بعض احوال
 طبيعة الامتداد اعني قولها
 الامتداد وعدم بقاء دورتها بد
 طريق استجها الى الصل وهي
 طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها
 في الاحتياج او امتداد ذلك بينه
 وحده الا ان في قول ما ذكره
 بقره فان عرفت الى قوله وهي طبيعة
 واحدة ليس عين لا في كثر
 السبح وهل كلامه الاية فان طلب
 قول السبح واذا عرفت بعض
 احوالها آية شارة الى هذا الذي
 من التذكرين ان مد الامتداد
 يساري في ذكر المتعددين
 المتوحدتين لكن في بعض الاجسام
 كما قبله ان المتعددين الاخرتين
 وسبح اخذه المميز فصيح
 رم السبح حل في سائر اعلم ان
 دد الوهم المذكورين بوجوب
 احدهما وسواهما من كلام السبح
 ما قرره في الحاشية وتوضيح
 ما ذكره في الفقه من ان
 لا يرد الى طبيعة نوعية
 وفي حاشية السبح طبيعة نوعية

لاختلاف المبادئ لكان اختلاف المبادئ لمبادى اخر فان كيف لم يقع
 في اختلاف الاثار بل في نفسها ولا يلزم من استناد الاثار الى المبادئ
 استناد اختلافها الى اختلاف المبادئ لجواز اتحاد البدأ واختلاف الاز
 بحسب اختلاف اثاره نعم لوجود الكلام كاجزائه الامام بان قال الاجسام
 يختلف في الكيفيات لانها ان يقبل التسكل والالتصام والاشكال بسهولة
 او قبلها بمصر ولا يقبلها اصلا فاختصاص اقسام الاجسام بهذه
 الكيفيات والاعتماد ليس الجسمية المستركة ولا لفاعل الشيء بل لاجل
 الصور النوعية ورد عليه بان الاجسام كما تختلف في ثبات الكيفيات
 تختلف في الصور النوعية فان وجد ان يكون اختصاصها بالصفات
 لصور نوعية وح ان يكون اختصاصها بالصور النوعية وهو وارجى
 ولا مدفع لهذا السؤال على ذلك لتوجيه لكنه ليس بمنطوق على المتق
 فان الشيخ اثبت ان الصور ما هي تلك الكيفيات حسب قول الامام صورة
 توجب قدر لا يمكن الخ فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب
 تلك الكيفيات ثم قال الامام وان قلت المساعدة على ان اسرريد
 على الصورة الجسمية والدة في الجسم لكن لم يرد في ذلك
 ذلك في كل جسم فان الاجسام اما متصرفية او فاعية اما الفاعل لا يمكن
 القطع بان عدم قوله تلك الكيفيات المتخذة لاجل ضرورة ذلك لان تلك
 الكيفية لازمة لافعال تلك الصورة موجودة فيه فاما ان يكون لازمة
 لجسمية الفاعل ولا يكون والى محل اذ مبدأ اللازم يتبع ان يكون
 الزوال وان كانت لازمة لغيرها اما نفس الاجسام لا يكون حاد فيها
 او لا يكون محلا لها اذ لا يكون حال لا يتحلل بالاول بعالم الجسم
 ان كانت مشتركة لهما بين الجسمين يرم يمكن الصورة ان
 مشتركة بينهما بين الاجسام راته محال وان يمكن الجسم صورة مشتركة
 فيه فلهذا سقنا اصل الحجة والثبات باطل ايضا لان في الجسمية
 ان لم يكن لازما ما تتبع لزوم الصورة انه كيد بسبب رادك اما د
 التقسيم المذكور فيه ويلزم السبل وانواع ايضا باطل في ذلك
 اما ان يكون جسمان احدهما الاجسام والاشكال والاولى لا
 بالتقسيم الذي مضى حتى يقال لهما ان الجسم رادك ان
 اما الجسمية والى في الاول المحل او في المحل رادك ان

لا يختلف مقتضاها وظاهر ان ما ذكره السباح لا يثبت في الصفات بل لا يثبت في الذات
 في الكل ولا يحتاج الى ان الجسمية طبيعة نوعية رادك ان في الجسمية يقتضي دورا في ال
 ونو في الزم وان الاتصال رادك انهم يفتقر الى التسلل او لا

ان الصورة الذهنية لا يمكن ان تكون كاشفة عن ماهية المصور ان الجسم في الخارج يجب ان يحصل في الذهن
ان الصورة الذهنية لا يمكن ان تكون كاشفة عن ماهية المصور ان الجسم في الخارج يجب ان يحصل في الذهن

ان لا يتصور الجسم من غير ان يكون له وجود في الخارج وهو موجود في الخارج
ان الصورة الذهنية لا يمكن ان تكون كاشفة عن ماهية المصور ان الجسم في الخارج يجب ان يحصل في الذهن
اما لا لزوم للجسم المطلق لزوم الجسم المخصوص بالثقل والكون باطل
لان الحقيقة مشتركة فان كانت الصورة التوعية لازمة لها فكانت مشتركة
بين الاجسام وهو الحال في الخارج ايضا باطل لان خصوصية الجسم
وتوحيدها للماهي بالصورة التوعية فهي ليست لازمة لها على حتمية
مستقلة ايضا وحشد سقطت القصة المذكورة لا بناؤها على لزوم
الصورة التوعية للفلك واذا قلنا بل لزوم الجسم بصورة الفلك لم يثبت
تلك القصة لان لزوم الجسم بصورة الفلك انما هو نفس صورته
لأشئ آخر واما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون
فأصلا ولعله يورد هذا لكلام معاضة في مقدمات النقض والالم توجه
اضلا وفيه نظر لا نقول به ان الصورة التوعية سبب لاختصاص
الجسمية الفلكية لكن لا في ذلك كونها لازمة للجسم المخصوص غاية ما في الباب ان
يكونان متلازمين وكيف لا يكون لازمة وهي متعكفاتهما من الجهة المختصة
والمستقلة لا تفكك عن التي لازمة وايضا مقدمة النقض ليست لزوم الصورة
للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد قوله الصورة التوعية
ليست بالزامة للفلك انها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة
في الفلك فهو لا يتناقض لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة
وعدمه معا على ذلك التقدير وانما لم يجر لولم يكن محالا وهو اول المسئلة
وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو ايضا لا يتناقض للملازمة بين لزوم
الصورة ووجودها في الفلك اذا انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على
انها بما يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لو كانت الصورة موجودة
في الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك لما سبق واللازم منتف لما ذكره
الشارح لكنه حينئذ يصير معارضة والدوالان وادان على قوله استناد
الصورة الى المادة فغير معقول كالبخ في فقد ظهر ان كلام الشارح في هذا المقام
خارج عن التوجيه والحق في الجواب ان لزوم الصورة التوعية للفلك لذاتها
فان اللزوم بما يستند الى ذات اللازم كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما حينئذ
يختار من القصة ان الزوم لما لا يكون حالا في الجسم ولا محالها ولا جساما
ولا اجساما وهو ليس بمعارض فلا محذور فيه ومن ههنا تبين ان مراده

ان لا يتصور الجسم من غير ان يكون له وجود في الخارج وهو موجود في الخارج
ان الصورة الذهنية لا يمكن ان تكون كاشفة عن ماهية المصور ان الجسم في الخارج يجب ان يحصل في الذهن
اما لا لزوم للجسم المطلق لزوم الجسم المخصوص بالثقل والكون باطل
لان الحقيقة مشتركة فان كانت الصورة التوعية لازمة لها فكانت مشتركة
بين الاجسام وهو الحال في الخارج ايضا باطل لان خصوصية الجسم
وتوحيدها للماهي بالصورة التوعية فهي ليست لازمة لها على حتمية
مستقلة ايضا وحشد سقطت القصة المذكورة لا بناؤها على لزوم
الصورة التوعية للفلك واذا قلنا بل لزوم الجسم بصورة الفلك لم يثبت
تلك القصة لان لزوم الجسم بصورة الفلك انما هو نفس صورته
لأشئ آخر واما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون
فأصلا ولعله يورد هذا لكلام معاضة في مقدمات النقض والالم توجه
اضلا وفيه نظر لا نقول به ان الصورة التوعية سبب لاختصاص
الجسمية الفلكية لكن لا في ذلك كونها لازمة للجسم المخصوص غاية ما في الباب ان
يكونان متلازمين وكيف لا يكون لازمة وهي متعكفاتهما من الجهة المختصة
والمستقلة لا تفكك عن التي لازمة وايضا مقدمة النقض ليست لزوم الصورة
للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد قوله الصورة التوعية
ليست بالزامة للفلك انها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة
في الفلك فهو لا يتناقض لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة
وعدمه معا على ذلك التقدير وانما لم يجر لولم يكن محالا وهو اول المسئلة
وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو ايضا لا يتناقض للملازمة بين لزوم
الصورة ووجودها في الفلك اذا انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على
انها بما يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لو كانت الصورة موجودة
في الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك لما سبق واللازم منتف لما ذكره
الشارح لكنه حينئذ يصير معارضة والدوالان وادان على قوله استناد
الصورة الى المادة فغير معقول كالبخ في فقد ظهر ان كلام الشارح في هذا المقام
خارج عن التوجيه والحق في الجواب ان لزوم الصورة التوعية للفلك لذاتها
فان اللزوم بما يستند الى ذات اللازم كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما حينئذ
يختار من القصة ان الزوم لما لا يكون حالا في الجسم ولا محالها ولا جساما
ولا اجساما وهو ليس بمعارض فلا محذور فيه ومن ههنا تبين ان مراده

انها بالمر وجود المحل الذي هو الذهن ولو وجب عدم الانعدام بالمر اشتمل نفس الصوة على امر باق في الخالقين
لزم من ورود القصة على الجسم اشتمال الاعراض القائمة كالسطح والخط واللون والضوء على جزء باق في الخالقين
بل يكفي هناك وجود مادتها فكيف هناك ايضا وجود بطلها ومادتها وهي الذهن وايضا لوصح هذا الدليل بلزم

بغيرهما فينبغي ان يجعل على هذه اثار آخر غير الملكية والخصرية بان كان المراد من الخصرية البساطة ليكون المراد من التميز اعتبارات المركبات وتحقيق كلام الشارح ان الجسم اذا اخذت لا يشترط شيء يجعل على المجموع كان الجسم المأخوذ كذلك يجعل ﴿ ١٧ ﴾ على الشيء المركبة من الجسم الذي هو المادة ومن صورة النسبة

اذ يصدق على ذلك المجموع انه جوهر قال الابعاد الثلاثة ووجه في عدم صحة حل الصورة الجسمية على المجموع انها اسم لها من جهة اخذها بشرط لا اى من حيث انها جزء كالرلبدن اسم المادة الحيوان لا يحصل مفهومه عليه وان صح حل الجسم على النسبة اذا اخذ لا بشرط شيء لكن صاحب الحكايات لم يجعل كلام الشارح على هذا ولهذا فسر هكذا لانها محمولة على الجسميات بل اخذته على الوجه الاول فالاراد وارد على توجيهه فامل قال الشارح انما يصبر نوما باقصاص آما قول فيه بحث لان معنى الطبيعة التوجعية هو الطبيعة النسبية الى النوع بان سكان فردا منه كان الماهية الجنسية والطبيعة الجنسية بمعنى انها من افراد الجنس وحيث كانها من حيث هي لا يكون نوما لا يكون من حيث هي فردا لنوع على ان الحق ان التوجعية يعرض الماهية لا بشرط شيء لا بشرط العموم كمعرض العموم نعم الذات غير مقضية لروضها لا بشرط والا لزم اتصاف الاشخاص بها فالشرط واسطة في الثبوت دون العروض فيصدق ان الطبيعة لا بشرط نوع قدر (قال المحكايات وانما قضى شيئا اذا تحصل ان يفصل) هذا الكلام

ان الشخص مركب في العقل من الطبيعة التوجعية والشخص وهل هو كذلك في الخارج حتى ان في الخارج موجودون لهما الطبيعة التوجعية والآخر الشخص اوليس في الخارج الامر واحد الذات والوجود اذا حصل في العقل تعدد كحل النوع مع الجنس فان في النوع امر اربا على الطبيعة الجنسية اعني الفصل وهما متفصلان في الخارج بالذات والوجود وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم انه يزيد على الطبيعة التوجعية في الخارج ثم ان تعين الطبيعة لتوجعية اما ان يكون مطلولا لماهية ولا يكرن فان كان مطلولا لماهية كواجب الوجود يخصص نوعه في شخصه وان لم يكن فاما ان يكون الفاصل كافيا في قبضته واما ان لا يكون فان كى كالعقل كان ايضا نوعه مخصصا في شخصه فاهم يقولون المقبول انواع متباينة مخصصة في شخص وان لم يكن بل لابد من القابل فاما ان يتعدا بل فتوجه ايضا مخصصة في شخصه كالفلك فانه مادة واحدة لا ينفصل او يتعدد القابل فتعدد العينات بحسب تعدد المواد وهذه هي قاعدتهم ان تعدد الطبيعة التوجعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاصل كافيا في احاطته فلا بد ان يكون نوعه مخصصا في شخص وقد مر منها في التعدد هذا خلف واذا قرر هذا فتقول كلام الشارح انه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل وثبت انها غير متفكة عن التناهي والتشكل محتاجة فيها اليها فقد ثبت انها في وجودها وتخصصها محتاجة الى الحامل فاراد ان بين ان الحامل لا يكتفى في تخصصها بل لابد من اشياء اخرى وذلك لان الاجسام النصرية تختلف في الاقدار والاشكال فلو كانت الهوى كافية فيها كانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشتراك الهوى في الاجسام النصرية ولا يلزم منه تشابه الشكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هما بالمادة لا بالقدار فحاز ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية فيكون مع ذلك مشابهة في المقدار اذ المقدار مارض والتشابه في المارض لا يستلزم التشابه في المروض وهذا الكلام مستلما على ثلثة اصناف البحث الاول في احتياج الصورة الجسمية في تخصصها الى الهوى وهذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة لانها للملزمين بعديتها ههنا بوجه آخر وقد اشار الشيخ له في سبق وفيه نظر فان اشأت بالله هان ليس الان الصورة محتاجة

صرح في ان المراد به م يحصل ﴿ ١٨ ﴾ الطبيعة الجنسية عدم تحصلها بدون الفصل لا مطلقا وكذا المراد قوله فلا يخصصه مع غير ذلك الفصل لا يجوز ان يقتضي بشرط تخصصه بفصل معين فلا اقضاء بدونه وليس المراد وجوب عدم الاقتضاء بدون ذلك الفصل المعين والاورد عليه ان يحصلها انما يتوقف على فصل ما

فلا يلزم عدم الاقتضاه بدون الفصل المتوهم فاعلموا ان ظهور التناقض ما ذكره بقوله وليس يلحق لا اختيار التلخيص الاول والتع ساقط لان المراد عدم فصلها بدون الفصل لاطلاقا فلا يراد وذلك لان الجسم مالم ينضم فيه الفصل بان يصير مقصدا مع التوهم لم يوجد في الخارج ويؤيده ان صاحب ﴿ ٩٨ ﴾ المحاسن ذهب الى ان

الاجزاء المحمولة صورة لا مورد مقصدة في الخارج ذاتا ووجودا فالتجس في الفصل مقصدا تاما ذكره كذا صرح به الشارح في دفع الشك الذي اورده الامام على ما ذكره في آخر الشرح ونبه صاحب المحاسن قد بر وكذا اندفع ما ذكره بقوله على ان الفرق ليس مبنا على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية لما عرف ان ليس المراد بما ذكره الوجوب بل يجوز نم يراد ان يقال كان الماهية الجنسية يحصل بالفعل كذلك الماهية النوعية يحصل بالتشخص فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية من جهة الفصول كذلك جاز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية من جهة المنخصات والجواب ما اشار اليه في المحاسن من اننا نعلم بديهية ان ليس للهذه مدخل في الاقتضاء فلا يصح الاستناد الى التشخص فتأمل (قال المحاسن وتبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجهما) لو اثبت نوعيتهما بما اثبت من انها ليست مادة ولا جنسا فتبين ان يكون نوعا كان اصوب او توجيه كلام الشيخ بما ذكره توجه عليه ما مر من استدراك بيان النوعية (قال المحاسن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان اشكل منه) فيه تكلف

لا يخفى كيف واشكالية المنع انما هو باعتبار اشكالية التقضي عنه لا باعتبار الشئ وعدم الشئ ﴿ الصورة ﴾ واقول ان المنع الاول لما كان مذهب بعض الحكماء بخلاف الثاني ولم يذهب احد الى اثبات الهوى في بعض الاجسام دون بعض اراد الشيخ ان يفرض عنه ويشتمل بمقاومة الخصم ومداغمته (قال المحاسن وتقرر الجواب ان امكان

بالشخص الوهمية يلزم لا يمكن التمسك بالاعتقاد كذا هذا بل ظاهراً قبل ان الشك الهولوي انما هو بالاعتقاد كذا
اذ لو ان الشك الهولوي بالشخص الوهمية على ما قررته الشارح في جواب السؤال الاول بل هو بيان لزوم التمسك
بالاعتقاد كذا القسم الوهمية بعد ذكر ان القسم الوهمية يوجب وجود الهولوي وانها ساقطة

لتجميع الاجسام (قال المحاكات واما انه لا افتراق بينهما في امكان الانفصال فلا دخل له في الجواب اقول فيه نظر ظاهر اذ قد عرفت ان اثبات الهولوي كما امكن بطر بان الانفصال على الانفصال امكن بطر بان الانفصال على الانفصال اذ نقول لا بد لذلك الانفصال الطاري اولتوه من محل موجود قبل الانفصال مقارن له وليس هو الانفصال فلا بد من امر اخر وهو الهولوي (قال الشارح ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم التباين آء) في بعض الحواشي فيه نظر لانه مما كان يلزم لو كان الانفصال مقتضى طبائع تلك الاجزاء وهو ممنوع اقول المراد بقول الانفصال امكانه ولا شك ان الانفصال ممكن نظر الى طبائع تلك الاجزاء والامكان ممثلاً ذليلاً فمقتضى وجوبه ان امكان الانفصال يقتضي لا ثبات الهولوي (قال المحاكات والاول ان يقال ان تلك الاجسام متعددة في الجسمية) حاصل المقام ان الشارح حل الاتحاد بطبائع الاجزاء في كلام الشيخ على الاتحاد في الطبيعة التوحيية التي هي الصورة التوحيية لها وجعل اشتراك الاجسام فيها موجبا للاشتراك في حكم الانفصال فيلزم اثبات الهولوي في الكل وجعل بناء الدليل على تسليمهم واعتراضهم بتساوي

الصورتان المادة حلة فاعلة ولا بد مع العلة الفاعلة من العلة الفاعلة فاعلة فسر المعينات بالمتخصصات فان اجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة الكلية واذ انفصلت عنها حصل لها كية مخصوصة وكيفية مخصوصة وشكل مخصوص فهذه الامراض الخارجية المكتشفة بها هي المتخصصات كاذنا اخذنا ماء من البصر فلا شك ان ذلك الماء لا يتبين في الخارج الا اذا حصل له انقطاع من البصر وكية وهبة مخصوصتان وفسر الاحوال المنفعة من خارج بالامور الالفة في التي يتبدل وجودها فان علل الأشخاص من حيث انها اختصاص لا بد ان تستل على امور لا يوجد الامرة واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين وانه محال ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية الطل الفاعلية لشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواصر الخارجية وفيه نظر لان القوى السماوية ثابتة ثابتاتها وآثارها غير ثابتة ولا شك ان شخص الصورة امر ثابت وغير الثابت يتمتع ان يكون علة فاعلة للثابت وكذا القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة فهي لا يجمع لشخص الصور اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة وكذا القواصر الخارجية كافي لفصل بعض المتضمنة فان القصر على الفصل بما يحد حصول الصورة من المبدأ وايضا فقد فسر المعينات اولا بالمتخصصات وليس من الطل المذكورة هاتمتخصصات فقد فسر المعينات ههنا بما ليس بمعينات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من الطل الفاعلية معدات الصور الشخصية فان الطل المعدة في جانب الطل الفاعلية والفاعلية يقتضي شخص الصورة والمقدار في القابل بمعدات وعن الثاني بانه وان لم يذكر بالمتخصصات في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه وانما لم يذكره فهو بلا على ما سبق والحق التعلل الزكي به فاصل كلامه ان الهولوي غير كافية في شخص الصورة بل لا بد فيه منها من متخصصات ومعينات لكن الشيخ وصف الطل بانها يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل ولا شك ان المتخصصات لا يتحدد القدر والشكل فان اشئ لا يتحدد نفسه وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة في تناهيهما وتشكلها ومقدارها تحتاج الى الهولوي وهي لا تكتفي في هذه العوارض بل يحتاج

الاجسام في الطبيعة التوحيية ويتوجه عليه ان وظيفة الحكمة هي البرهان دون الاقتضاء على الجدل وان عبارة الشيخ خارج عن طبيعة الاستدلال على ان المراد بالطبيعة المشتركة فيها فمما يقتضي الطبيعة الجسمية دون التوحيية والاشترك في الطبيعة الجنسية قد اخبرته بما مر وهو ان الامتياز بالخارجيات وقصه في الشفاء على ما نقل في المحاكات

والامام حل الكلام على اتحاد الاجسام في الطبيعة الجامعة وجعل مجرد الاشتراك فيها موجبا للاشتراك في جواز الانفصال وتبعه المحاكات وعلى هذا كان الدليل برهنا لا جدالا وكان محاما في اواقع لاسبلي الحسم فقط وكان يلام اجراء كلام الشيخ وقبر الشيخ عن الجسم البسيط ﴿ ١٠٠ ﴾ بالامتداد الجسماني

الى امور اخرى فكيف يقال من الامور الاخرى هذه العوارض وكان الامام انما اقتصر على المعدنات لاجل هذه الدقيقة وربما يتجمل في الخاطر ان المعدنات تصنف المعدنات من الالاة فان المعدنات معدنات الفاعل على الاقضية قوله (كون كل سابق علة معدة لاحق سر عظيم) هذه القاعدة وان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سندا للتعين الا انه لم يجعلها السروج عليه ان يثبتها ههنا فقد اخل بالواجب واما الذي ذكره الشارح من ان المادة علة قاطبة فلا بد معها من العلة الناقصة فهو لا يتم لميتين ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة فتقول كل حادث لابد له من علة تامة لا يجوز ان تكون بمجموع اجزا لها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرهما والالزام قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيء من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا الى علة تامة غير قديمة بجميع اجزائها وهذه الحوادث امانا ان يكون متسابقة او متساوقة لا سبيل الى الثاني لاستعرفه فخصين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية ومن الظاهر ان تلك الحوادث كل ما يفرح شيئا فشيئا من عدم الوجود يقرب المعلول الى تأثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد ولا معنى للاعداد الا هذا القدر ثم ان هذا القرب والبعد لا يكون في الصدم فلا بد ان يكون في شيء موجود له تعلق بالمعلول وهو المادة والقرب والمعدن بحسب اختلاف استعداداتها فتن ثبت ان كل حادث سابق معد لاحق في قابل فار قلت السابق المعد امانا يتوقف عليه الاحق او لا فلان لم يتوقف عليه لم يكن معدله والافئد انقضاء السابق لم يوجد الاحق قطعا فتقول للمعد عدمان عدم سابق ازل وعدم لاحق ابدي والمعلول يتوقف على عدمه الاحق فلا يوجد للمعلول الا اذا وجد السابق وانضم واما الاسرار التي تقتضيها القاعدة السرية فنها ان ليس للحوادث بداية زمايدة لما كان كل حادث بوقا بمحدث آخر فلا زمان الا يوجد فيه حادث وههنا شيء وهو ان الذي يقضى هذا السر ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوقة كل حادث باخر فالصواب ان جعلت السر العظيم ليرتب عليه هذا السر وغيره ومنها انه لا بد من حركة سر مدية لا بداية لها ولا نهاية اما انه لا بد ان لها

الواحد لما كان ملاجا لتوجيه الامام اوله الشارح وقال الامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره هو الذي يسمى اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا فندرو (قال المحاكات وليت شري اذا تبي الكلام على تشابه طابع الاجزاء) هذا نظر الى طاهر عبارة الشيخ حيث لم يؤخذ كون طبيعة الامتداد متشابهة في الفلك المتصغر بل اكتفى بالاشتراك في مفهوم الامتداد ذلك ان يحمل كلامه على اشتراك الجمع في مفهوم الامتداد الذي هو حقيقة الجمع لكنه خلاف الظاهر ويكنى له هذا لتزجج حله على حل الشارح (قال المحاكات واعلم ان امكان القسمة الوهمية) لا يذهب عليك امان ثبت هذا الكلام اندفع ما اورده على الشارح سابقا من ان القسمة الوهمية لا يثبت وجود الهيولى في الخارج واعترض عليه سيد المحققين قدس سره بان الوهم اذا فرض جزئين وحكم بالفارقة بينهما يلزم ان يكون ذلك الشيء في الخارج بحيث يمكن ان يكون له جزآن مة بران مفضلان في الوهم لان يكون له جزآن كذلك في الخارج فان الحكم بالامور الثلاثة للماهيات في الاوهام عليها صادق في نفس الامر ولا يلزم منه ثبوت تلك الامور لها في الخارج الا ترى ان الفلك من حيث هو فلك اي مع اشتماله على الصورة النوعية يقبل

الانفصال الوهمي دون الاضحاكي واحاب عنه بعض المحققين بان القسمة القرصية والوهمية فهو ليست من القروض والاهام الكاذبة الاختراعية كقرض انقسام المجردات بل للراد بالفرض ان يكون في الخارج شيء مبعث لافضل بذاته على الوجه الكلي او لمعونة الوهم على الوجه الجزئي تحليله الى اجزائه ولا يكون الشيء

كذلك اى قابلا التحليل باحد الوجهين الا اذا كان فيه شئ يمكن بالتخالف هذا الانقسام وان امتنع الطرفين فلا بد ان يكون هناك شئ كذلك لكان فرض القسمة فيه من الفروض والادهام الكاذبة المصرفة وهذا واضح لنوى القول السليمة فلا بد عليه التمسك بالمثل ١٠١ مع اشتغاله على الصورة النوعية المانعة من قبول الاشتكاك

لان قبول القسمة الوهمية بواسطة اشتغاله على الامتداد الذى يمكن طرمان الاشتكاك عليه بالتفرع الى ذاته وان كان ممثما بالتفريع فى الصورة النوعية ولولم يشغل على الامتداد ولم يصح الحكم عليه لقبول القسمة الوهمية بل كان فرض القسمة وتوهم القسمة فيه من قبل الفروض والادهام الكاذبة التى لاحقيقة لها كترض القسمة للسيردات وكذا لو لم يكن متمثلا على الهوى او كان فرض الانقسام فيه فرض او مستحيل لاداه الى انعدام شئ بالرة وهو محال اقول قدر ما دفع به هذا الكلام فلا بأس بان يعيده ويزيده بما نقول الفرق بين القسمة فى الاجسام وبين القسمة فى الجبردات ظاهر لاشتك فيه لكن نقول ليس الفرق الا ان الجسم فرض فيه شئ دون شئ اى يلاحظ العقل مستغلا فيه شئين صكليا او معونة الوهم جزئيا بخلاف الجبرد وذلك لان فرض شئ دون شئ انما يتصور فى المقادير وماله المقدار وامان ذلك امكان قسمة خارجية فذلك غير مسلم غاية الامر ان هناك امكانا عقليا بمعنى تجويز العقل القسمة الخارجية فيه دون الجبرد ففرض القسمة الخارجية فى الاول فرض امر ممتنع وفى الثانى فرض ممتنع كما قالوا فى الفرق بين الجبرئى والكلبيات الفرضية وما ذكره

فهو لازم من القصد لان الحوادث الغير المتشابهة اذا كانت متسابقة لم يوجد الا اذنية متسابقة غير متشابهة والزمان مقدار الحركة فيكون فى الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لالى بداية واماته لانهاية لها فغير لازم من المساعدة وانما يلزم منها اولزم ان يعد كل حادث حادثا لالى نهاية كالزم ان قبل كل حادث حادثا لالى بداية لكنه مبرهن عليه فان ارتفاع الحوادث لا يكون الارتفاع حلت التامة المركبة من وجود وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحوادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضا لا يكون الارتفاع وجودا آخر وهكذا ترتب العدمات الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية وهو التسلسل المحال فنعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الارتفاع عدم وليس عدما لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدى فلا بد ان يكون عدما سابقا ازليا وارتفاع العدم الا ترى لا يكون الوجود حادث آخر فاذن لا بد ان يكون يعد كل حادث حادث آخر لالى نهاية فقد استغندنا من البحث عن وجود الحادث وعلته الحكم الاول ومن البحث عن عدم الحادث وعلته الحكم الثانى هذا بيان ما ذكره الامام واماماته الشارح فظاهر ونحن نقول ومن الاسرار ان الحركة السمرمية واسطة بين عالم الثابتات وبين المتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون الانحجب الاستعدادات متسابقة والاستعدادات المتسابقة لا يكون الا فى زمان مستمر بمجرد استمراره لالى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السمرمية حتى اولم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازلية ابدية لان المبدأ الاول لما كان دائم الوجود كان مطولة ايضا دائما وكذا مطول مطولة الى غير النهاية والاموجود من الوجودات الا وهو مطول المبدأ الاول بالذات ومطول مطولة بالعرض فيكون جميع الاشياء موجودا دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السمرمية ابتداء عالم الحدوث فان لها جهتين دوامها وتجدها فهي من حيث استمرارها ودوامها مستندة الى علته دائمة الوجود ومن حيث تجدها بصير سببا للحوادث لانها لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها وبحسب تبدل الاوضاع يختلف استعدادات القوابل فحدثت الحوادث فهي واسطة بين الدالين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المادى الدائمة الى الحوادث

قدس سره بقوله الا ترى تنظر ذكره نفوته للتح الذى اورده وليس نقضا اقول ويمكن ان يقال فى اثبات الهوى بان لنا قضية شرطية صادقة هي انه لو قيل الجسم المتشككى الخارجى لا يكون ذلك اعدامه بالكلية سواء كان فلاننا الصدم ممكننا وممتنا فيكون مستحالا على امر آخر غير الصورة باقيا حال الاشتكاك والاصدق انه على تقدير

الاشكال يستعمل بلرة فتأمل ثم ههنا نظردقين اوردت جهامة من الازكيلة وهوان الواقع بين التفرقين اما هو الانفصال
القطري لا الانفكاك الطارى والواقع بين الجزئين المتصلين اما هو الانفصال القطري واللازم من التشابه امكان
الانفصال القطري بين التفرقين وامكان الاتصال القطري بين ﴿ ١٠٢ ﴾ الجزئين التفرعيين بالثمة.

ولم ترق سلسلة الحوادث الى المبادئ الدائمة قوله (واعلم ان الهيولى
مقترة فان تقوم بالفضل الى مقارنة الصورة) لا يخفى على من تأمل هذه
الفصول ان المقصود منها كون الصورة جزءاً من علة الهيولى والشارحان
بنا الكلام فيه على اللازم بينهما والشيخ ايضا اشار في الشفاء اليه
ولو ثبت ان الهيولى مقترة في الوجود الى الصورة وانها ليست علة
مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين المقدمتين فلا حاجة الى اثبات
اللازم اصلا وايضا فقول الشيخ او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة
آه مستدرك لانه لو حذف من البين ثم الكلام بدونه فانه لما تقرر عليه
الصورة كى قسمة عليها الى الاقسام الاربعة والصواب ان يقال الكلام
في هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة التوعية
لكن البيان بطريقتين احدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما
اما الطريق الخاص فهو اننا اذا نظرنا الى ذات الهيولى امتنع الفصل
عن وجودها بالفعل فبر مجسمة واذا نظرنا الى ذات الجسمية فربما يجوز
العقل ان تكون قائمة بذاتها فانه لا معنى لها الامتداد سار في سائر الجهات
والامتداد السارى في سائر الجهات لا يلزم ان كون قائما بغيره نعم لما احتاجت
عوارضه من امكان الانفصال ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى
الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت بذلك ان الهيولى محتاجة
الى الصورة في الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهيولى في الوجود
بل في العوارض المتخصصة وسيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة
للهيولى ويشير بقوله وههنا سر آخر الى اتمام الدلالة بذلك في الصورة
الجسمية اذا ثبت ليس الاحتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما
الى الصورة التوعية فليس ثبت غاية ما في الباب ان الهيولى ملازمة لها
لكن الشيخ في السفاء كرر الاشارة في هذا الفصل الى الفصل بين ما يقوم
به الشيء وبين ما يلزمه فثبت ان قوله الهيولى مقترة مقدم في الطريق
الخاص ولاجل انه يشير الى امام اثباته اقتصر ههنا عليها ثم اورد الطريق
العام والفا في قوله فاما ليس للسبب بل لجرد التعقيب وهو معنى على التلازم
فقال الامام تلازمها يتقسم الى اربعة اقسام الاول منها على ثلاثة اقسام فان
الصورة تكون اما علة مطلقة للهيولى او جزء علة او اعلقة ولا جزء علة بل آلة
وواسطة فلا قسم ستة واقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة

الى الطبيعة المشتركة وذلك لا يستلزم
ثبوت الهيولى بما يستلزمه الانفكاك
الذى هو الانفصال الطارى
او الاتصال الذى يطرأ او امكانهما
(قال المحاكات وامكان الانفصال الخارجى)
يستلزم المادة اقول فيه بحث لان
الانفصال الخارجى بما يستلزمه امكان
المادة لان امكان الطول بما يستلزم
امكان العلة لا يوجد هاهنا ويمكن ان يجاب
بان المراد بامكان القسمة الخارجية
امكان اتقسام الجسم في الخارج
بلا تفرق في حاله بان يكون حلقى شئ
يمد عالم يكن بل مجرد امكان ورود
القسمة عليه وحيث قد ينسج دائرة منع
امكان القسمة الخارجية قال الشارح
واورد اعتراضات آخر تجري مجرى
هذين وذلك هو قوله في شرحه
يلزم من ذلك جواز تماس تلك القمر
بمقر محذب فلك الصطارد وبالعكس
وهو يقتضى ان يرق وفي موضع آخر
لم لا يجوز ان يكون لكل جزء مادة
مفارقة بالذات لمادة الجزء الاخر وتلك
المواد لا يطبع الاتصال والانفصال
فلا يتم ما ادعيتموه من امكان انفصال
الجزء الواحد وفي موضع آخر لا يتم
ان المتسدين من الماهية يستحيل
اختلافهما في اللوازم فان الجسمية
عندكم طبيعة توعية محصلة تم يلزم
جسمية كل فلك ما يستحيل صلى
جسمية الاخر اقول في الجواب عن
الاول ان التماس الذى ذكرته جائز

انظروا الى ذات الجسمية واما يتبع نظرنا الى الصورة التوعية وعن الثاني ان ما ذكرت اعترف بالمادة ﴿ او العلة ﴾
وان اردت بالمادة شخص كل شخص قد ظهر ان الامكان بالنظر الى طبيعة الامتداد بكنية وعن الثالث ان اختلاف
اللوازم في الافلاك من جهة انها لوازم للصور التوعية لها وهى مختلفة ولو كانت لوازم لمابهة الامتداد لما اختلفت

فقال (قال الحكماء وكان الظاهر ان من مسائل ما بعد الطبيعة لان يبحث عن الوجود) وهذا مستخرج من كلامهم
كلامه يوم ان الوجود محمول في هذه السئلة فيكون من مسائل ما بعد الطبيعة وهو باطل لان مطلق الوجود ليس
عرضا ذاتيا شي من ١٠٣ الموجدات والمجسوت عنه في العلم الالهي هو احوال الموجود من حيث

هو موجود والتصديق بان شيئا
موجود يدعي والتحقيق ان
التصديق لا يتصور مر وضه للموجود
الابدي صيرورة توما مخصوصا هو
الجسم فهو من الاعراض الذاتية
للجسم ومن الاعراض القبرية
بالتباس الى الموجود فالصحة
من العلم الطبيعي اقول هذا التوهم
مبناه على ان مدخول من في الاكثر
هو المحمولات وقولهم موضوع
العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
دون ما يبحث عنه من هذا القيل
لكن كثيرا ما يكون مدخول
عن الموضوعات ليد على الصديق
الذي ذكره انه على هذا يلزم ان لا يكون
اثبات وجود الالهيات المتخصصة
كالقول والهجوى من علم بعد الطردة
لان كون الموجود المطلق عقلا مثلا
لا يتصور عرضه له الابد صيرورة
جوهر مجرد امتلا والطله كما يرجع
قولهم العقل موجود الى قولهم
الموجود عقل بناء على ان
الموجود موضوع في علم ما بعد
الطبيعة كذلك قولهم الموجود
عقل يرجع الى قول الموجود اما
عقل او نفس او هجوى آه فالمحمول
في الحقيقة هو القدر المشترك بين تلك
المحمولات وهو عرض ذاتي
لوجود المطلق والاولى ان يوحه كونه
مسائل الطبيعي بما ذكره صاحب
المحركات من انهم يبحثون

او الملة الفاعلية فان اذ الملة انما هي الصورة ان كانت محتاجا اليها تنحصر
في انها علم تام لا يجره علم لان ما يحتاج اليه شيء اما جميع ما يحتاج
اليه الشيء او بعضه فلا ثالث لهما وان كان المراد الفاعلة فلا حصر لان
ما لا يكون علمه فاعلية مطلقة ولا جزء منها الا يلزم ان يكون آلة واسطة
ولا يتدفع هذا الايضاح وهي ان يقال المراد الملة التامة ويجزء الملة ما لا
يكون واسطة او آلة فكانه قال الصورة اما علمه تامة او لا فان لم يكن علمه
تامة فاما ان يكون واسطة او آلة او لا تكون وان لم تكن فهي جزء الملة
وعلى هذا لو قسم قسم الآلة والواسطة على جزء الملة لكان اولى على
انه زاد في الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مدكور في السنت
ولا مراد لقوله فيما يدل لاد في امثال هذه ان يكون على احد القسمين
الاخرين الباقيين فلو كان ذلك القسم مراداً كان الباقي اقساما ثلاثة
واما قوله انما يذكره لان مورد التقسيم وهو ان الهجوى مفترق في وجودها
الى مقارئة الصورة لا يحتمل هذا التقسيم ففساد لان القضية المذكورة
ليست مورد التقسيم على ما ظهر والجب انه ذهب ههنا الى ان ليس لهذا
القسم احتمال وقصر اشارة تعقيب الصورة باطصال هذا القسم
واذلا احتمال له فاي حاجة الى ابطاله واما الشارح فقد قدم على التقسيم
مقدمة وهي ان التلازم بين الشئيين انما يكون لو كان احدهما علمه
موجبة للآخر او كانا معلول على واحدة موجبة بحيث يقتضي تلك
الملة تعلقا لكل واحد منهما بالآخر كما سبأ في في المتضامين والملة
الموجبة هي التي يجب بها وجود المعلول فلو لا ان يجب الملة على احد
الوجهين امكن افراد احدهما عن الاخر فلا تلازم بينهما واما قال
يمكن فرض وجود احدهما لجواز تعلق احدهما بالآخر على تقدير
انقضاء شمول وتعلق وقوله ولا معلول زيادة لافائدة فيه لانه اذا لم يكن
احدهما علمه للآخر لم يكن احدهما معلول وتفصيل هذا الكلام ان يقال
اذا كان شيان احدهما علمه موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لانه
لما كانت علمه امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة بمتع انفكاك
المعلول عنها فالزوم متحقق من الطرفين واذا لم يكن احدهما علمه موجبة
بل كانا معلولين فاستنادهما الى الملة مطلقا لا يكفي في التلازم بينهما
والالكانات الوجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة لواح الوجود

عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها محدد وتحدد الجهات وتحدد ما لا يتصور ان في الجسم وفي المادة وبما مرنا
وحققا اندفع الظن الذي اوردته حيث قال فيه لان البحث في علم ما بعد الطبيعة عن الوجود خاص انتهى اذ كان
وجود المحدد وجود خاص فكذلك وجود الفعل والهجوى والتحقيق ما عرفت قال الشارح وهذه بحصول عليها

أفلاطون في أن الأبعاد لا تنافى المادة قال بعض المحققين ذكر الشيخ في الشفا مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين الأول أن المشهور من أفلاطون أن المكان بعد مجرد موجود وهذا باق في ذلك والثاني أن أفلاطون لا يقول بالمادة بل بالجسم عنده هو الصورة الجوهرية الامتدادية فقط واجاب عن ﴿ ١٠٤ ﴾ اشكال الثاني بأن أفلاطون

والتابع ليسيمون الصورة بالجمعية مادة
يا نخل الى الصورة التوعية التي هي
عرض عندهم كما صرح به السهروردي
ويا نخل الى المقادير الفرضية التي
تعرضها عند بعض من تابعه في نفي
الهبولي الاولى دون السهروردي
فانه لا يقول بزيادة المقدار عليه وهذا
التفصيل انما يتنى على الوجه الاول
اعني القول بزيادة المقدار كما لا يخفى
اقول الاشكال ايضا مرقوع بان البعد
المجرد الموجود عند افلاطون انما هو
بعد واحد مكان كرة العالم ولا يتصل
ولا يتصل ولا يتبع بانفصال الاجسام
الممكنة الداخلة فيه وليس تعدد ها
الانما عرض وحيد فقله كونه متاهيا
يقضي كونه مشكلا لكن تشكله مقتضى
طبيعة التي اخضرت فيه وهذا
بخلاف الشكل المارض للابعاد
الفرضية وذلك لاختلاف تشكلاتها
والحاصل ان الدليل الذي سيجي
على ان الشكل مع المادة لا يجري
في الشكل المارض للبعد المجرد
اذا لريل المذكور لواجري فيه لا قدح
باحتمار ان اشكل فيه يترنم لوا فرد
بنفسه من نفسه قوله تشابهت
الاجسام في مقادير الامتدادات
وهذه التناهي والتشكل فلما لا يلزم
مثل ذلك في البعد المجرد الا انما كان له
افراد متعددة بالذات متشكلة
تشكلات متعددة الذات وكل هنالك

واستدعاهما الى الله الموجبة ايضا غير كاف في التلازم بينهما والالكانت
المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود على موجبة لها لان الالكانى
بالله الموجبة الاما يتبع تحذف الطول عنها والمعلولات القديمة يمتنع
اتفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك الله الموجبة
تعلق كل واحد منهما بالآخر وتعلق كل واحد منهما بالآخر يجب
ان يكون دائما فانه لو لم يتحقق التعلق في بعض الاوقات صح افتراء
احدهما عن الآخر في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر
في التلازمين الذين لم يكن احدهما على موجبة للآخر خمسة امور
الاول ان يكونا معلولى على واحدة الثاني ان يكون تلك الله موجبة الثالث
ان يكون لكل منهما تعلق بالآخر اذ مع ان يكون ذلك انطى يقتضيه
تلك الله الموجبة الخامس دوام ذلك التعلق وعندى ان دوام تعلق
كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما
عن الآخر حيث فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلاثة الباقية والتلازم غير
دال عليها فان قلت اذا لم يكن احد التلازمين على موجبة للآخر لم يكن
صلة اصلا فانه لو كان احدهما على للآخر كانت موجبة له لامتناع
تخلفه عنه بحكم اتلازم واذا لم يكن احدهما على للآخر مطلقا لم يكن
احدهما واجب الوجود فيكونان ممكني الوجود وجميع الممكنات ينتهى
الى واجب الوجود فيكونان معلولى على تامة بالضرورة فنقول مسلم
ان التلازمين يكونان حينئذ معلولى على تامة لكن الكلام في ان التلازم
يقتضى ذلك وكون كليهما معلولى على تامة في نفس الامر لا يستلزم
ان يكون مقتضى التلازم ومن سلك ان التلازم يقتضيه ذلك من ان يلزم
ان يكون تلك الله موجبة وهي التي اقتضت دوام تعلق كل منهما
بالآخر ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب ماهيته صلى
وجه لا يلزم الدور كما سبى في وسؤال اخر لما عتبرت الله الموجبة فمعلولاتها
يكره ان متلازمين كيف اتفقا لانه كما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت
الله فكما تحققت الله تحقق المعلول الآخر فكما تحقق كل واحد
من المعلولين تحقق المعلول الآخر وسارة اخرى كل واحد من المعلولين
ملزوم لله وهي ملزومة للمعلول الآخر فكل واحد منهما ملزوم للآخر
وعكس ان يجاب عنه بان الله اذا صدر عنها شئ لا يكون صدورهما

أما بعد مفاد ريخلة في الصغر والكبر وعرفت أنه ليس كذلك بل هي الأمور المتعارضة ﴿ من جهة ﴾

التي هي (فصل الحسابات فكيف اراد ان يبين انه ذكر بعض المحققين ان لا يفتقر الى التمام فيكون
 من الواضح التي ذكرها صاحب الحسابات لكن كان سطح النظر الاول في تلك المواضع يبين الهوى في
 الاجسام وزعم من يانه ١٠٥ عدم اتساق الصورة من الهوى فلسفه اراد ان يثبت ذلك بدليل

آخر ينساق اليه الذهن فيكون
 الفاضل ولا يلزم من اوافه الشيخ بيان
 ذلك من بعد ان لا يكون قد تبين
 من قبل ولم يدع الامام احتياجه
 الى البيان وما ذكره من عدم
 الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس
 بشئ ذو عاذه كره ليكون في قوة دليلين
 (قال الحسابات والاسباب
 المقدمات التي رتبها ليست تستلزم
 الا ان الجسم مشتقل على المادة فلو كن
 اي كون الجسم مشتقلا على المادة في بيان
 ان الجسم لا يتفك عن المادة فلا
 حاجة الى تلك المقدمات لان كون
 الجسم مشتقلا على المادة قد ثبت بدليل
 اثبات الهوى اقول ولا يخفى ما فيه
 فان المقدمات التي رتبها الشيخ
 والامام حيث قال الجسم لا يتفك
 عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع
 المادة فالجسمية لا يتفك عن المادة
 تستلزم وتثبت عدم انه كالتلجسية
 عن المادة صريحا لان الجسم مشتقل
 على المادة (قال الحسابات والوجه
 المتبر لمعايير النظر الصحيح) اعترض
 عليه بعض المحققين بوجهين اما
 الاول فان الشيخ لم يبين ان مثل
 الوضع والعرض يعرض الجسم من قول
 الصورة ولم يحصل كون التامهي
 والتشكل بشاركة لهوى مقصودا
 بالذات بل بتوسله الى عدم اتساق
 الصورة عن الهوى واما الثاني فان
 ماداما ما يتضح ان التامهي

من جهة واحدة بل من جهتين فكل واحد من العلولين لا يستلزم العلة
 الا من جهة مصدره والعلة لا تستلزم العلول الا من جهة اخرى
 فلا يتكرر الوسيط قال لما ثبت التلازم بين الصورة والهوى فاما ان يكون
 احديهما علة للآخرى او لا يكون فان كان احديهما علة يتقسم بالقسم
 العقلية الى الصورة والهوى اكن الشيخ انه قد قسم الهوى لان التلازم
 يقتضي العلة الموجبة والهوى تستلزم ان تكون علة موجبة للصورة
 لما و لا فلان الهوى علة والقابل من حيث هو قابل لا يجيبه وجود
 المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول مستغنا
 من اعتبار الاحتياج والثاني من العلة وانما قال في الاول من حيث انه قابل
 وفي الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجيب وجود المقبول بمجرد
 واما ما اخبر فيجوز ان يجيبه بل الصورة لم يجب في الواقع الاجمعي
 الامر بين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فاقابل لا يكون فاعلا
 لا بالاعتقال ولا مع التغيير في ان يكون العلة هي الصورة ويجب في الاقسام
 الثلاثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احديهما علة للآخرى فاما ان يكونا
 معلولين علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فالهوى لا يكونا معلولين علة تقتضي
 الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله او يكونا للهوى
 تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهوى وهذا هو الذي ظنه
 الجمهور انه يجوز ان يتحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للآخر
 ولا ارتباط بينهما من ثبات كافي لمضايفين وبه الشيخ على فساد هذا
 الزعم بقوله لا يكون سببا ما هو خارج عنهم يقيم كل واحد فانهما اعتبر السبب
 الخارج ليعيد الارتباط بينهما فتبين ان يكونا معلولين علة واحدة فذلك لعله
 اما ان تقيم كلامهما مع لا خروا ولا خروا للبحث في هذا الكلام مقامات
 احدها في ان قوله لا يجوز ان تكون الهوى علة موجبة لامتناع ان يكون
 القابل فاعلا وان العلة الموجبة هي التي يتمتع تخلف العلول عنها فلما ان يعتبر
 فيها الابداع كما اعتبر فيها الابداع اول يعتبر فان اعتبر فيها الابداع فاما ان يكن
 احدهما علة موجبة للآخر لا مستندي الى علة موجبة رابطة لم يلزم
 امكان انفراد احدهما عن الآخر لجواز ان يكون احدهما علة موجبة للآخر
 غير فاعلة وحيد يتمتع تخلف احدهما عن الآخر للاحتياج وايضا لم يقسم
 علة الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الآلة ليست فاعلة ايضا

والتشكل به من الاجسام ١٤ لم يبين عروضا للمساكنه ان اراد توقف البيان على عروضا لجميع
 الاجسام معنوع وان اراد عروضا للجسم في الجمله فهو يدعيه خبر يحتاج الى البيان فالحاجة الى بيان تاهي الابعاد
 في هذا لمطلب اقول لعل عروضا انما يتضح ان التامهي والتشكل به من جميع الاجسام لم يشين ان عروضا

تجميع الأجسام بمشاركه الهيولى وتجميعه مخلف الشئ الأول والثبع لخامس المتوسط (على التمام) وأقول المثل المذكور فيه سابقا (قال بعض المتأخرين قد أخذ الشرح مقدمة فخل عنها صاحب المحاكات فخرج ان المثل غير تام وهو ان كل زيادة يوجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه اذ يلزم منه ان يكون ﴿ ١٤٦ ﴾ هناك بعد وجوده في زادات

لم ينحصر القسم الثاني في القسمين لجواز ان يقدم الملة الثالثة احداهما بالآخر وان لم يعتبر فيها الابدان لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير ان تكون علة موجبة وثانيتها في حقيقة علة المودة الى اقسام الثلاثة فانه لما جمل الالة عبارة لواسطة كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير عيلتها اما ان لا تحتاج الهيولى الى شئ غيرها وهي الملة المطلقة او تحتاج فالما ان تكون علة قريبة وهي الواسطة او لا تكون فالكان تأثير الملة القريبة بتوسطها وهي الالة اولافهي الشريعة وقد عبر الشيخ عن الملة الثامنة بالملة المطلقة الاولى فان الملة المطلقة هي التي تكفي في وجود العلول بافرادها من غير حاجة الى ضخمة والملة الثامنة كذلك والاولية هي الملة بلا واسطة والملة الثامنة كذلك واما قوله مطلقا اي من غير شركة فهو وان كان نكرا والاطلافي الملة الا انه حسن لانه في مسألة الشريعة وكذا قوله مطلقا في الالة والواسطة يعني بدون شركة في تلك المرة وبما ذكره هذا الاقسام لان الصورة اذا كانت علة للهيولى احتل من طريق العت ان يقال انها علة زادة لا متاع تخلف الهيولى عنها المتاع تخلف العلول عن الملة الثامنة وان يقال انها علة قريبة للهيولى اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتل ان يكون آلهين الملة القريبة والهيولى لكن عيلتها للهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهي انها شريكة للملة الفاعلية لقربة فوجب ان يبين ان الصورة لما لم تكن علة تامة لا يجوز ان تكون علة فاعلية مطلقة ولا آله بين الفاعل والهيولى بل شئ آخر شمه للهيولى وهو الشريك والاك ان الاقتصار على انه اذا لم يكن علة تامة فهي جزء علة كافيا وثالثها في ان القسم الثاني وهو ان لا يكون احداهما سلة لاخرى حصرا الشيخ فيما كان يبيد رابط فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذ لم يكن احدهما علة لاخر لا بد ان يكون بسبب رابط وحصرا لواسطة في القسمين واحلها جزءا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلول علة راطة وجوابه ان يقال المتلازمان لا بد ان يتعلق كل منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلفها في الماهية او في الوجود فان كان تعلفها بحسب الماهية فيها المتضايفان ما كان بحسب الوجود وحده ان يكون احدهما علة لاخر والآخر لا يلزم ان يكونا معلول سبب بغير كلا منهما بالآخر او مع الآخر وهما سلة لان ما كان

غير متناهية بالقل على ما قال اقول ليس يلزم معاذ كره من المقدمة ان يكون هناك بعد وجوده في زادات غير متناهية اصلا بل فيه ان كل زيادة توجد فهي موجودة في بعد واما ان الزادات الغير المتناهية زادات موجودة في بعد فليس يلزم منه بل اللازم منه انه لو تحققت الزادات الغير المتناهية في بعد كانت مضمضة فيما فوقه بل تقول لو ثبت ان كل زيادة توجد فانها توجد في بعد فوقه لم يوجد بعد متخل على الزادات الغير المتناهية السلة لانها لو تحققت في بعد لم تحققها في بعد فوقها ف يلزم الزيادة على الغير المتناهي المتسق النظام هذا خلف وايضا اذا تحققت الزادات المتناهية جميعا في بعد فلا يكون بعد فوقه حتى يمكن ان يوجد فيه نم لوقال الشيخ كل مجموع زادات موجودة في بعد كما يستعمل المارح في تفسير كلامه في هذا الكل بانه يدفع المثل المذكور لان مجموع الزادات الغير المتناهية ايضا مجموع لكن يرد عليه منع آخر سيذكره صاحب المحاكات بان ذلك في كل مجموع متناهية واما في الغير المتناهية فغير مسلم وسيجي مع ما عليه (قال المحاكات ويمكن ان تحقق كلام الشيخ آه) اعترض عليه بعض المحققين بان اللازم من المله جوه التي ذكرها ان يكون نسبة زيادة كل بعد على البعد

الاصل الى زياد بعد آخر عليه بقدر نسبة عدد البعد الى عدد الاصل الى عدد البعد الذي هو من البعد الاخر اذ بعينه وذلك بدلتزم ان يكون هناك ابعده غير متناهية كل منها زء على آخر بتلك النسبة ولا يلزم ان يكون هناك بعد مستعمل على الزادات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون ذلك البعد غير متناهية ويلزم الحذف اذ لم يبق

تحتاج على الوجوب اجتماع تلك الأجزاء في هيئة واحدة وليس الغير المتماثل على تلك الهيئة انتهى القول ويمكن إجراء في الوجه الذي ذكر صاحب النجاشي بقوله وجهم من فرض تزايد الانقراج في تزايد الامتداد بان اللازم

الامتداد ان كان غير متناه لا يوجد فيه بعد الطرف المرفوض الاما توسط بين البدأ الفروض وما فوقه والانقراج لا يوجد الا بين اجزائه الامتداد فكل انقراج يوجد بين اجزاء الامتداد متناه فلا يوجد انقراج غير متناه واما بوجود انقراجات غير متناه بالعدد ولكن شكل منها مخد في القدر ودفعه بانه لا شك ان الامتداد الغير المتناهي موجود بالنقل وقد فرض مساوات الانقراج له فلو لم يدم تناهي الانقراج واما ان الانقراج لا يوجد في الاوساط فيكون متشابها فالظاهر انه مكاراة لا الامتداد لا ينشك عن الانقراج في التصوير المذكور اصلا وقد فرض ان الاول متصف بعدم التناهي وان التناهي مساو له فيلزم عدم تناهيه فانه اذا كان شيئا كالاتداد من لازم ان كدسم اتناهي ووجود البعد بينهما لا يشك احد هما عن الآخر واما انه يلزم ان يكون كل انقراج لما كان وسطا متناهي على ما ذكرت فلا يقدح في المقصود لان زوم احد القرضين لا يمنع زوم الآخر اذا كان الزوم شيئا مستغلا على ما سبق في المحاكات عند حل اعتراض رد على دليل السلسلة ولا يذهب عليك ان يمثل ما ذكرنا يمكن توجيه كلام صاحب المحاكات وتبين وجوه

من الظاهر البين ان لمقل الهيولى والصورة ليس بحسب التضاييف لان نقل كل منهما ليس مع نقل الآخر فمع ان يكون في الوجود وان يكون احدهما مع الآخر فلا هذا اقتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفاء وسيكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة للصورة الجسمية والصورة النوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له فينبه وبين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما مع الآخر كذا اكل واحد من اجزائه ملازم للآخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملازمة للهيولى وهي ملازمة للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احدهما مع الآخر فلو كانت الصورة النوعية فاعلية وليس كذلك فاما كانت الاخرى لو اعتبر في لفظة الوجبة كونها مع فاعلية وليس كذلك فاما كانت الاخرى ملازمة لها كانت مع فاعلية بالضرورة قوله (ويحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك) اي المراد من مقارنة الصورة للصورة المقارنة فان الهيولى مقترنة الى الصورة المقارنة لا الى مة الرنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو قاسد والا لكان اخراجا لهذه المقدمة من مقام البحث فان المطلوب ان صورة شريكة فاعل الهيولى ولا يدخل فيه لهذه المقدمة قوله (وهذه القضية مقترنة الى المحجة) فقرر السؤال ان الثالث فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان التلازم لا يجب ان يفتر احدهما الى الآخر كما في التضاييف ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار لم لا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة ونقل قوله بل يكونان تضاييفين ليس كما ذكرنا الامام فان الذي ذكره كالتضاييفين وله هو المراد وجوابه بانه سدين ان لاحد التضاييفين تأميرا في الآخر فقل عليه انه كلام على مند الملح وهو غير مسموع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة مناضضة وتقتض بالضايفين لكن المناقضة مندفة بما سبق من ان التلازم من لا يدار يكون احدهما مع الآخر كما يكونا معطوي على رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما افتقار الى الآخر لم يبق من لاعتراض الاقتصار فاجاب عنه هناك وفيه نظر سيجي والحق في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على ان الهيولى بمنع ان توجد بالفعل

الثلثة فان الامتداد لا ينشك عن العددا صلا الى آخره (قال المحاكات لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض آ) قال بعض المحققين استخالف خروج الجميع الى الفصل مسلمة ولم يدع احد خلافة بل قال به الشارح لكن هذا غير متبع بحسب الفرض واما انه لو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد الميشتل على تلك انادات الغير المتناهية

غير متناهية فتشعق وما ذكر في بيانه من ان المقدار يزدها بحسب الزيادة الاجزلية ان اراد الله زيادته لغيره فليس يمكن
 لا يبعد بان اراد ان نسبة الزيادة نسبة الزيادة عدد الاجزاء فتزود في صورة الفراع اذ الفراع انما هو في صورة السلولي
 والزيادة اقول هذا قريب مما ذكره سيدنا في الفلاسفة لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ فيه تأمل وتزود وقد مر

يبدو الصورة وقد اشار اليه الشيخ في المشقة حيث قال منتها ان يكون
 الهول اقدم ذاتا من الصورة متعاليين شأه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد
 اذ منتزعا الصورة مقارنة له اهل على ان ذاته لا يمكن وجودها ان يكون
 بالفعل الالهي الصورة بين الامر بن فرق قوله (والفرق بين الاله والواسطة)
 جعل الامام الواسطة اعلم من الاله والشارح جعلها دابة لها قول الشيخ آله
 او واسطة يدل على ذلك فان اراد كذا العاديين الاعلم والخاص مستهجن كما
 ان الاله دابة الملة المطلقة كذلك الواسطة يكون ميانته للاله قوله
 (او يكون لا الهول يتفرع عن الصورة) الامام لما ربح الاقسام وقال
 اذا ثبت التسلازم فاما ان تكون الهول محتاجة الى الصورة او بالعكس
 او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون
 الصورة هي العلة المطلقة اولية آه اشارة الى اقسام القسم الاول
 وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكره وحل قوله بالآخر على القسم
 الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الآخر
 وهو الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح بأنه لو كان المراد ذلك كان
 قمره سبب الحاربي لامة فيه فكان الواجب ان يقول بل يقوم كل
 واحد منهما مع الآخر او به فقله بل بسبب آخر يقيم كلاهما لاحقة
 اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدلل به على استحالة
 اقامة احد الملازمين بالآخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالآخر
 ومعه وايضا يلزم المناقاة بين مورد القسم وهو التلازم وبين احداقسامه
 لان الاستقلاء من الجانبين يتنا في التلازم وهذا وارد على الشارح في مقامين
 احدهما ان قوله يقيم كلاهما بالآخر لاشك ان معناه احتياج كل منهما
 الى الآخر لكان به السببية فلامعنى لامة كل منهما مع الآخر الاستغناء عن كل
 منهما عن الآخر لانه في مقابلة به السببية والا فلا بد من تصويره والثاني
 ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو انظر له لم يكن قوله
 بل سبب خارج فتيها على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب
 الرابط على ما حله عليه فامة كل منهما مع الآخر متافية له اذ معناه ان
 لا ترتبط بينهما والحق ان القسم تعلق بالاشتراك على ضم قيد قيد
 مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال والاقسام لا يجوز ان تنافي مورد
 القسم في الاول لا في الثانية والقسم المستعمل في البرهان ليس بالمتن

ما بين في هذا البحث فاما كل جسد
 ولزاد بياتا فتقول النصف الثاني
 قابل للقسم الغير المتناهية لا بمعنى
 انه يتقسم الى اجزاء عدد ها غير متناهية
 لان ذلك محال في كل مقدار عظيم كان
 او صغيرا بل بمعنى ان القسم لا تنهي
 الى حد يتق ولا يمكن بعد ها القسم
 وعلى تقدير وقوعه يلزم منه عدم
 التناهي في المزيد عليه ضرورة ان
 كل مقدار من الانصاف المذكورة
 يوجب زيادة في المزيد عليه واذا
 كان الضم موجبا للزيادة في المقدار
 المزيد عليه والضم الزائد غير متناهية
 فيكون المزيد عليه غير متناهية ولا يتوجه
 التفتش والاصل اننا نتخار الشق
 الثاني والمنع ساقط بدوى الضرورة
 واما ان الحاصل من جميع الانصاف
 لا يزيد على نصف الخط المفروض
 ولا فنوع غاية الامر ان حصولها
 بالفعل محال فلزم محال آخر على
 انه يمكن ان يقال اذا فرضنا مقادير
 متناقصة مثلا بان فرض هناك ذراع
 ثم نصف ووضع احد النصفين ثم
 نصف الآخر وضم الى ما وضع اولا
 فنصف الباقي وهكذا فلا شك انه
 يمكن ردها الى المساوية بتلك العدة
 مثلا اذا كان هناك عشرة مقادير
 متناقصة فيمكن ردها الى عشرة
 مقادير مساوية وهكذا في كل عدد
 فاذا فرضنا مقادير متساوية غير
 متناهية كل منها قابل للانقسام وكان

له عظم فبالضرورة يمكن ردها الى مقادير متساوية بتلك اعدة ويلزم انضمام مقادير متساوية غير
 متناهية والقول بان امكان الرد الى المتساوية سلم في التناقصة المتناهية دون الغير المتناهية بل لا يمكن ردها الا الى
 متساوية لا بتلك العدة بل لعدة متناهية لا يلحوض مكاره قائل جدا (قال المحققان ونقل الشيخان معناه كل واحد

من الزيادة) قال قدس سره المراد ان يشكّل عليها منه بغيرها والدليل على ذلك اتمثال وبين هذه القضية
والاخرى ان كان وقوع الاستدلال في تفسيره المراد منه ان اتمثال الذي يلزم من عدمه بعد يشكّل على جميع الزيادة
فلم ان المراد من الاول ﴿ ١٠٩ ﴾ اشتغال بعد واحد على جميعها اقول هذه الحاشية كتبها لشرح كلام

الاول بل بالحق الثاني ولا اختلال فيه بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك
واما قوله بل الاظهر ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين
ان يوجد سبب ثالث لهما مع استثناء كل واحد منهما عن الآخر وثانيهما
ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما
الامام وهو الاستثناء والاحتياج مطلقا نعم ما يدل عليه كلام الشيخ
فهو تفسير للاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح وهكذا وجهه وفيه
اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستثناء من الجانبين وتحرر الشك الاول
للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخر ان يكونا معلولين
ثالثة وانما يلزم لو لم يميز وجود واجبين وامالوجاز جاز ان لا يكونا معلولين
او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لثالثة واجبة وقد اشار الى
جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع
وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وحسب ان يكون احدهما من الله ولي
والصورة ممكن الوجود والمعرض ان ليس احدهما علة للآخر كان الآخر
ايضا يمكن فاذا ارتقينا في العلل فلا بد ان ينهي الى واجب الوجود فيكونا
معلولين علة ثالثة وقد اشار السبغ في الشاهد الى هذه الدلالة وسقى منا
إيماء اليها فيما سبق فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي طه الجمهور
من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلول علة
ثالثة وقد مرث اشاره الى الفساد من ان ذلك ينفي التلازم وفيه ماسر
واما الشك الثاني فتحرره ان قوله مع الآخر ان اراد به استثناء كل منهما
عن الآخر فهو ينساق مورد الضعفة وان اراد بغيره فهذا القسم يكون
محدودا واجبا للشارح بان المراد بغيره ولا يلزم حذف قسم واعماله
حذفه لو كان المورد يحتمل لكنه غير محتمل له لان الاستثناء عن الجانبين
ينساق تلازمهما وهذا الجواب ليس بصواب اذ لا يقتل من قوله مع
الآخر الا الاستثناء وليت شرعي اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره ام اقول
انه مهمل والصواب في الجواب ان افتقار الهوى الى الصورة ليس مورد
الضعفة كما يشاء ولان ساءه لكن لا محذور في منافاة مورد الضعفة في البرهان
(قوله) (اشارة) (اما الصورة التي تخالف الهوى) (لو كانت الصورة علة
مطلقة للهوى وجب انعدام الهوى عند انعدامها لكن الهوى مستمرة
الوجود لا تعتمد بانعدامها فان هذا البسان يدل على ان الصورة

الشارح بان المراد ان كل واحدة من
الزيادات تستقل على جميعها بعد
واحد وتؤدي ايضا قول الشيخ على
جميع ذلك الممكن حينئذ يندفع عنه
جميع ما ذكره صاحب المحسكات
بقوله وهذه هي القضية التي دل
عليها قوله ولا كل زيادة آه وذلك
لان هذا القضية منهاهاتن كل
واحد في بعد يشكّل على تلك الواحدة
وكذا يندفع عن الامام ما ذكره بقوله
فم لا يقي لقوله واية معنى على ذلك
التفسير (قال المحسكات لان فائدة)
اما اللام فظواهر واما كلة ان فلانها
مع ما يندفع في قوة المفرد فيكون
الكلام غير تام وقد ناقش على عبارة
الشيخ انه لمزم الاستدراك حيث
جمع بين اللام والفاء وكل منهما
دال على تحليل فيستفي بالاول عن
الثاني والجواب ان التعليل باللام
اغاد معنى الزوم والشرطية بخلافه
بالفاء في جوابه (قال المحسكات ويمكن
ان لا يراو في واية زيادات تصحيف
آه) اقول كلام الامام حيث قال
ومنى صدق على كل واحد انها
حاصلة في غيره صدق على التجميع
اها حاصل في يعدل على ان الضعفة
التي وصل اليه كل موضع الواو
الفاء وهي في جواب اللام او جعل
صارة الشيخ على التصحيف لان هذه
الشرطية اما تستفاد من كلام

الشيخ بهذا الوجه فان معدنها يستفاد من قوله ان كل زيادة توجد وانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد واليها
من قوله واية زيادات آه وهذا يدل ايضا على اتمحل قوله واية زيادات على حتى ان يكون هناك بعد يستقل على جميعها
لما جعل صاحب المحسكات كلام الشارح عليه (قال المحسكات يتحقق في هذا المقام ان يوجد الكلام من لا يتبادر

فكذلك لو لم يكن الابداء متناهية بل ان يور بعد ابداء ذلك المبدأ قيل لسا لم ان يمنع إمكان ذلك بل على عدم
سبب ذلك في الخارج وقصور الوهم من قسمة الابداء غير النهاية والفعل لا يمكن له ذلك الا بواسطة الاكاد الجسمية
وقد بين انها قاصرة عن ذلك اقول لا يخفى ما في هذا المنع من الكثرة ١١٠ هذا ما انه كتب قدس

لا تكون شريكة للملة لا لعدم الملة المطلقة بانعدام جزئها فاجوابه
ان شريكة الملة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مشتركة الوجود
فان قيل الصورة التي هي شريكة الملة اما ان تكون موجودة اولا
لاستلزامها الى الثاني قديم الاول وكل موجود متشخص فيكون شريكة
الملة متشخصة فتقول انها وان كانت متشخصة لكن لا تدخل في تشخص
في العلية بل شريكة الملة ليس الاطبيعة الصورة من حيث هي هي فان
قيل الموجود في الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس في الخارج
ماهية مطلقة عرض لها لا تشخص حتى يكون في الخارج امران الماهية
المطلقة والتشخص فيمكن ان يقال بعلية الماهية المطلقة وعدم علية
المتشخصة بل ليس لها الامر واحد وهو الهوية الشخصية فهي ان
كانت ملة لا تكون مطلقة فاجواب ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه
لا لهيولي في كل حين من الاحيان من صورة متشخصة يغطيها فشريكة
الملة هي احدى الصور المتشخصة لا على اثنين فان الهيولي لا يحتاج
الى احدهما من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة
انعدام الهيولي فان جزء الملة ليس هذه الصورة بل اما هذه وامثالها وليس
في الخارج الا هذه او تلك لامر واحد دائم الوجود هذا في الملة المطلقة
واما ان الصورة ليست آفة مطلقة ففيه ايضا اشكال وهو انه لا معنى
للاكمة المطلقة الا ما توسط بين الفاعل ومفعله القريب بانفراده كما ان الملة
المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المفعول بانفراده ولم لا يجوز
ان يكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولي حتى
يستغنى انفعال الهيولي بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التصدي
عن هذا الاشكال ان اطلاق الاكمة يقتضي التوسط بين الفاعل والمفعول
من حيث انها متشخصة كما في اطلاق الملة والاطلاق يقتضي ان
يعنى التوسط بين الفاعل والهيولي في الجملة قوله (وهنا سائر آخر) البرهان
المذكور دال على ان الكائنات مدأ غير الهيولي والصورة فيفيض عنه وجود
الهيولي بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهيولي يتمتع بامتلاكها
عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما الى الصورة
المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يتمتع باحتياجها
الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولي متممين احتياجها

سببها فاجابة قبل وان كل زيادة
تحتها يصح مع المزيد عليه حتى الابد
الاصل ويصير به بعدا واحدا
وكذا كل مجموع الزادات فانها
ياسر ما ينضم الى الاصل ويصير به
بعدا واحدا يلزم ان يكون هناك بعد
متمثل صلي جميع الزادات الغير
المتناهية لان مؤدى زيورها كل زيادة
وكل مجموع زادات مع الاصل
بعدا واحدا هو ان عدد الزادات
اذا وصل الى مرتبة من مراتب الاعداد
كالعشرة والمائة والالف وغيرها
فان تلك الزادات الموصوفة بتلك
المرتبة من العدد يكون مع الاصل
بعدا واحدا في تلك المرتبة من اعداد
الابدا واجتماع الزادات
ويصيرونها مع الاصل بعدا واحدا
بحسب عدد الزادات في مراتب
الاعداد فاذا صار عدد الزادات العا
مثلا وجب ان يكون الف زيادة مع
العدد المفروض اصلا بعدا واحدا
فاذا كان عدد الزادات غير متناهية
وجب صيرورتها مع الاصل بعدا
واحد وهو المطلوب وبعبارة اخرى
عدد الزادات المتجمعة في بعد مساو
لعدد الزادات التي فرض كل
واحد منها في بعد فاذا كان الثاني
غير متناهية كان الاول ايضا كذلك
بالضرورة الا انه يلزم على هذا التوجيه
ان يكون قوله والا فيكون أم مستردا

كافي توجيه الشارح بل في توجيه الامام ايضا اذا تأملت فيه حق التأمل مع ان شيا سائرها لا يتم واما
توجيه الشارح الشرح بطريق التسمية فهو مع كونه خلاف ظاهر العبارة يستلزم استدراكات كثيرة ايضا فالاولى
ان يحصل اول الكلام دلالة برأسه ويوجه على ظاهره كما أوضحناه ويحصل قوله والا فيكون أم إشارة الى دليل آخر صلي

والله اعلم ولا يحد ١١١ قد سوى ظاهر الصورة اعتبار النسبة التي لا يدل عليها الكلام ولعل هذا
 استدلوا كما أسلفنا فيكون هناك دليلان أحدهما بطريق الاستقامة والآخر بطريق النسبة على وجه لا يشترط
 ولاهما علم ولا يحد

أحسن الوجوهات الأربعة أقول
 لما اشغل توجهه صاحب المحاكات
 على استدراك قوله ولأن كل زيادة في بعد
 الذبكي أن يقال فيكون هناك إمكان
 زيادات على أولتها وتغير
 النهاية فيمكن أن يكون هنالك بعد
 آخر على ما أشار إليه قدس سره وما يجب
 عنه بارتكاب التكلف في الحاشية
 الأخرى ويعد ارتكاب التكلف يلزم
 استدراك قوله مع الزيد عليه كما كان
 في توجيه الامام والشارح وكذا
 قوله واية زيادات مكنت على ما أشار
 إليه في الحاشية الأخرى كتب هذه
 الحاشية ووجه فيها توجه صاحب
 المحاكات على وجه أتدفع عنه
 الاستدراك المذكور فكان هذا منه
 قدس سره ترميم وتفسير لتوجيه
 صاحب المحاكات إلامه إخبار رأي
 الشارح في جعل قول الشيخ واية
 زيادات مكنت متعلقاً بقوله كل زيادة
 لوحدها وجعل قوله فيمكن جواباً
 للام ولم يجعل قوله واية زيادات
 جواباً لها بالترام التحصيف في الصارة
 لما فيه من التعسف لكنه لم ينتف إلى
 ما ذكره الشارح في بيان الملازمة
 الاستفادة من اللام والفاء حيث قال
 وإذا كان كل مجموع في بعد وكان
 مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعاً
 فلا بد أن يوجد في بعد لورود التطر
 الذي أوردته عليه صاحب المحاكات

إلى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث أنها صورة يتمتع
 أن تكون صفة مستقلة للهوى لأن الهوى واحدة بالتحصيف وعلته الواحد
 بالتحصيف يمنع أن لا يكون واحدة بالتحصيف فلا بد أن يكون وراء الصورة
 المطلقة موجود مغاير يفيض عنه وجود الهوى باطناً من الصورة وأعلم
 أن هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به في الأعيان من إشاراته فكيف صار
 هنا سرا وأيضاً لا يلزم من امتناع انفكاك الهوى عن الصورة افتقارها
 إلى الصورة فإن العلة يتمتع انفكاكها من الملول مع امتناع افتقارها إليه
 وأيضاً لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة إلى باقي المقدمات
 وإبطال الأقسام الأخر ولا يحصى عن هذه الاشكالات إلا أن يقال السر
 هما اتحالم الدلالة في لصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمات حتى أن الصورة
 ليست علة مطلقة ولا آفة مطلقة من غير حاجة إلى المقدمات الأخر وقد مر
 تفصيله في أول الفصل قوله (الثانية أو السابعة) الذي يكون مع الآخر
 ص (الثالث) أعلم أن ههنا ثلث عبارات أحدهما مع المتقدم والثانية المتقدم
 على المع متقدم والثالثة ماع المتأخر متأخر والصارتان الأخيرتان حاصلهما
 العمية في التأخر وأما العبارة الأولى فهي ألمية في التقدم فقوله أن الشيء
 الذي يكون مع المتأخر ماع المتأخر متأخر وهذه المقدمة استعمالها
 الشيخ في موضعين الموضع الأول مسئلة تقدم بمحدد الجهات على الأجسام
 المستغنية الحركة فال لأن الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شأنه
 أن يغاير موضعه الطبيعي وإما وده ولا يكون من شأنه ذلك الا وان يكون
 ذاجهة يترك فيها بالمعارفة والمعاودة فاستحال أن يوجد الجسم المستقيم
 الحركة ولم توجد الجهة بعد ولذا انفصال تأخر الجهات عن الأجسام
 المستغنية الحركة فهي اما أن تكون متقدمة عليها وتكون معها وإما أن
 تحدد الجهات متقدم على الأجسام المستغنية الحركة اما على تقدير تقدم
 الجهات فلأن المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير مجيء اقل المتقدم
 على المع متقدم الموضع الثاني مسئلة امتناع عليه الحاوي للمحوى قال
 لو كان الحاوي علة للمحوى كان متقدماً بالذات على المحوى والمحرى
 مع عدم الحلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المع فيكون عدم الحلاء متأخراً
 عن الحاوي والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على
 شيء ممكن لذه فيكون عدم الحلاء ممكناً لذه هذا خلف وسنبين لك في ذلك

بل إخبار حريق النسبة م ورد على توجيهه وترجمه أهون أتدفع عنه بعض الاستدراك لكن يلزم عليه استدراك
 آخر وهو قوله ولا يكون إلى آخر الدليل فوجه ثانياً بإشادة إلى دليل آخر على وجود البد المشتمل على زيادات غير
 متناهية وإرادات التوجيهات الأربعة توجه الامام وتوجيه صاحب المحاكات والتوجه إلى ذكره أولاً حيث

لأنه في الاستدراك ولا يذهب قلبك أن بعض ما ذكره صاحب المحاكات على توجيه الشارح روي على توجيهه
قال فيكون التامكن وجود المشتل آء لا دخله في الاستدلال وإن قوه فيصير الحد بين الاستدلال وبين محدود في الزيادة
تكرار القول فيكون امكان وقوع الابعاد فكتبت ما شئت لعمد ورودهما ﴿ ١١٢ ﴾ بحيث يمكن ان يسأل

فيه ولا فيكون امكن وقوع الابعاد
اشارة الى تنامي عددا لابعاد فكانه
قال لولم يوجد البعد المشتل على
الجميع يلزم تنامي عدد الابعاد
يعطى النسبة وقوه فيكون التامكن
وجود المشتل على محدود اشارة
الى تنامي عددا لزيادات فكانه
قال لما تنامي عددا لابعاد فلا يكون
هناك الابعاد متناهية مشتملة على
زيادات غير متناهية وقوله فيصير
البعد اشارة الى وجود اعظم الاعداد
فكانه قال لما تنامي عدد الابعاد
والزيادات صار البعد بين الامتدادين
في زائد المقدار الى حد لا يتجاوز
في العظم وهو اعظم الابعاد انتهى
لا يقال لاحاجة الى بيان تنامي
الزيادات بل اذا لم تنامي عدد
الابعاد يلزم عظم الابعاد وهو
المطلوب لانا نقول لم يحصل الشيخ
التالي وجودا عظم الابعاد بل كون
البعد محدودا في الزيادة ضد حد
لا يتجاوز فلا بد من بيان تنامي
الزيادات وان كان زيادة التوضيح
(قال الصفاك تساو لم ان هذا البرهان
لا يدل الا على امتناع اللاتناهي
من الجهتين) قال بعض المحققين
للطبيب الهندسية كثيرا ما يتنى على
الفروض والشيخ قدسني البرهان
على فرض الخط الآخر على طريق
الفرض المستعمل في الرياضات واليه

الموضع ان هذا الفصل غير مطابق لمق الكتاب ثم سأل نفسه ان الحاوى
مع العقل الذي هو صلة المحوى ومامع التعميم مقدم فلزم ان يكون الحاوى
مقدما على المحوى فيعود المحذور احباب بان تقدم العقل على المحوى
بالعلة والحاوى ليس صلة للمحوى فلا يلزم تقدمه فخرج من ذلك ان مامع
التقديم لا يجب ان يكون مقدما ومامع التأخر يجب ان يكون متأخرا
والفرق مشكل قال الشارح العلة تطلق على التلازم اما الوجود
اوفي التصور وعلى الاتفاق اما التلازم في الوجود فكما بين الجمعية والتناهي
والتشاكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في التصور
فكما بين وجود الملاء وعدم الحلاء على تقدير ان يكون عدم الحلاء مقارا
لوجود الملاء والمحال هكذا لان الحلاء عدم الملاء فعدم الحلاء عدم عدم الملاء
وعدم عدمه عين الوجود وان فرضنا مقاربه فلا قل من ان يكون لازما له
واما الافة في فكما ان صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق لاحدهما
بالآخر حيث قال مامع التأخر مشتر اراد العلة التلازمة فان المتلازمين اذا
كان احدهما متأخرا من ثالث او مقدما عليه كان الآخر كذلك لا محالة
وحيث قال مامع التقديم ليس يشتمل اراد العلة الانفاكية فان المتصاحبين
انفاقا اذا كان احدهما مقدما على ثالث او متأخرا عنه لا يجب ان يكون
الآخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان العلة بازاه التقديم والتأخر
فان كل شيء اذا نسب الى شيء آخر فالما ان يكون مقدما عليه او متأخرا عنه
اولا يكون مقدما عليه ولا متأخرا عنه فيكون معه ولما كان التقديم والتأخر
على اتجاه خمسة كما سيحكي كانت العلة ايضا على تلك الاتجاهات علة ليس
معناها الادب التقديم والتأخر لكن لا مطلقا بل في المعنى الذي نسب اليه
التقديم والتأخر حتى ان العلة الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون
حدهما مقدما على الآخر والمعية في الزمان ان يكونا واقعين في الترتيب ولا يكون
احدهما اقرب الى البدء من الآخر والمعية في الطبع ان يكونا موجودين
من غير احتياج بينهما والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة للآخر
لكنهما مشتركان في العلية وفيه استشكل الشيخ تحقيق امرها ولعل
وجه اشكاله انه اذا كان موجودا احدهما علة للآخر فتقدم ومتأخرا والا
فان لم تعتبر العلية فيهما فلا معية في العلية وان اعتبر العلة علة في اشياء
العية اما صلة مقدمة او معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا
في التقديم في العلية او الآخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحده ان التقديم

اشار حيث قال والافضل الجائز ان يفرض بينهما ﴿ والتأخر ﴾
هذه الابعاد فلا يرفع البرهان على كون الخط الآخر يمكن الوجود بالفعل حتى يتبع بما ذكره فان قلت هب ان الشيخ
يقى البرهان على الفرض وان الرياضيين كثيرا ما يتنى دليلهم على ذلك لكن ما وجه دفع هذا المنع من تلك المواضع فان

والأخر لا يتصورهما إلى ثالث وليس يتصور في العلية إلا جلال العلية
مع الآخر لوجود الأشكال أن العلية في العلية أن كانا علة في العلية أن يكونا
بالقياس إلى الأمر واحد وإن كانا معلولين لغيرهما اجتماعا معلولا علة
واحدة لمجرد أن يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد في الحقيقة
يكون أحد هذين علة في العلية فلا يكون أحدهما علة في العلية والآخر معلولا
لشيء آخر يكون مع العلية في العلية فلا موجودين إلا واحد هما علة
للآخر أو كانتا علة في العلية فلا بعد في ذلك بل كل موجودين إما أن يكون
أحدهما علة للآخر أو يكونا معلولين علة واحدة لانتفاء العلة إلى واجب
الوجود وإما العلية في الشرف فيبان بكونها متساويتين في الشرف حتى
إذا اختلف أحدهما بشرط ما صار متقدما إذا عتقد هذا فنقول إن لغيرنا
الكسلا على ما هو الموقوف في تفسير العلية فانه قد بين في التقديم والتأخر
والعلة الزمانية يقينان وإن كانت بحسب العلية فامع التقديم على ثالث
يتمتع أن يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علة على معلول واحد
وما جمع التأخر عن ثالث وإن جاز أن يكون معلولا له متأخرا عنه إلا أنه
لا يصح التأخر عن كل ما لا يكون علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته
وإذا أن كانت بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون منه وبين التقديم والتأخر
اجتياز يحتاج إليه الآخر واحتياج إلى التقدم وعلى هذا القياس في التركيب
كما إذا كانت العلية زمانية والتقدم والتأخر بحسب الطبع الزمانية والعكس
فالمقدّمين وإن كانتا مستعملتين في البراهين كأنهما ذهبيتان لكنهما
ليستا بذهبيتين فعلى من يدعيهما تصور العلة أي معنى وتصور
التقدم والتأخر ثم الدلالة عليهما وإن اختلفا على تفسير الشارح بالتلازم
والصاحب فهو إجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك أن كان
للمراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه ومعناه من أن العلة الكتاب ورد
عليه شيئا من أحدهما التخصيص بأن المعلوم ملزم للعلة البعيدة وتأخر عن
العلة القريبة ويحتاج تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها
في تهيئتها تأخرها عن نفسها والآخر الاستدراك فأنهم قالوا الجسم الملم تكن
متقدمة على التناهي والتشكل فهي إما متأخرة عنهما أو معهما والجسم
المستقيم الحركة لا يتقدم الجهة فهو أمام الجهة أو متأخر عنها وإذا كان
المراد بالعية التلازم وهما متلازمان فالحاجة إلى هذا البيان وإن كان

أمر من الله فيكون
ولا يجوز على
ولا على إمكانه أيضا انتهى
وتسبح على وجلد أروى في كلام القوم
بدل على امتناع الانهائية مطلقة
فنقول لوجود خط يقع منه ذلك
الخط لا يكون جوهرًا كمنه
من امتناع الجبر وما في حكمه
أن يكون عرضا قبله ونحوه
فرضنا في جهة الطول وحيد ذلك
في أنه يمكن فرض خط آخر مواز له
ويمكن أيضا فرض يترك أحدهما
إلى الآخر مع عدم حركة مدتهما
عن موضعهما اللذين كانا حين
الموازاة هناك وانحرى كل منهما
إلى الآخر حتى يقع بينهما التماس
والسلافة بحيث لا يزول عنهما
الاستقامة ولا يمكن التماس بينهما
منهما أو من أحدهما ولا غير القسم
منهما الواقع في الوسط أيضا تماثلا
كل واحد منهما لاستقامة الخطين
على ما هو المفروض فحينئذ إن يكون
الملاقاة والتماس بنقطة موجودة
في طرف أحد الخطين أو كليهما
فيلزم التناهي ونقول أيضا لا بد
بعد الانقطاع من أول نقطة يتقاطعان
بهما وكل ما فرض أول التقاطع
كان التقاطع بنقطة فوقه وهذا
قريب إلى أخذ من وهان المسامحة
ونقول أيضا يلزم قطع الخطين معا
أواحد هما المسافة الغير المتناهية

فإن مان متناه هذا خلف ﴿ ١٥ ﴾ (قال المحسبات وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل
للاستداد الجسماني) أقول إذا ثبت هذا التناهي في جهتين فلا بد في أنه يحيط به حدان من جهة التناهي
فهيها ومن العلوم أنه يحصل هيئة بواسطة احاطة الحيز وإن كانت الاحاطة غير تامة فلو لم يكن هذه الهيئة داخلية

في الشكل فدخلوها في أي مقولة كان مشكلا والقول بأنها اعتبارية محض مختلفة باختلاف الهيئة الحاصلة من الإحاطة الخاصة تحكم محض وتصف بحث فاقوع في بعض عباراتهم من تعيد الإحاطة بالخاصة في تعريف الشكل احترازا عن الزاوية على مذهب من جعلها من مقولة الكيف فحى على إبطالهم امتناع ﴿ ١١٤ ﴾ اللاتماهي مطلقا بدلائل

أخر كالسامة والتطبيق والحاصل ان مثل هذه الهيئة لو كانت داخلية في الشكل والشئ لم يتضح ههنا في إثبات امتناع مثل هذه الهيئة بناء على ان اللاتماهي مطلقا باطل فمما ذكره الشيخ كذابة ههنا في مقام بيان استمرار الامتداد للشكل والتماهي في الجملة على ان وجود تلك الهيئة يكنى في المطلوب ولن لم يطاق عليها لفظ الشكل بل ولو لم يكن داخلية فيه اذ كما ان الشكل يتخلى الهوى كذلك تلك الهيئة بالبيان الذي يبيى فقدر (قال المحاكات ومن الاخوين آه) هذا الجواب غلار الانطباق على دفع السؤال الثالث واما الجواب عن الاعتراض الثاني فهو ان المسامة بالنقطة الموهومة المحضنة والاخصراعية المحضنة بما لا اعتبار له بخلاف المسامة مع النقطة المفروضة في إمد موجود وبعد فطر العالم لا يوجد ملاء وخلا فكيف يتصور مرض النقطة هناك وهل هذا الا مثل فرض المنقصة في الجردات بل هذا اقرب لانه موجود والاول معدوم صرف ويؤيد ما ذكرناه انه تعل سيد المحققين في شرح المواقف هذا الجواب جوبالغن الثالث فقط واجاب عن الثاني بمثل ما ذكرناه ثم قد نقل

المراد معنى المعية معها ماد الاستسار والتقص في المعية والتضم والتأخر قوله (الثالثه انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التماهي والشكل) لما كان المطلوب من هذه المقدمة ان التماهي والشكل اما مع الجسمية او قبلها كفى في ذلك ان يقال الجسمية ليست دالة لهما فمما غير متأخر عن غيرها فكونان اما معها او قبلها ببيان التلازم بينهما مستدرك في الدلالة وايضا المدعى ان الصورة ليست دالة مطلقة سواء كانت حسمية او نوعية والدلالة المذكورة لانهم في الصورة التوجبة لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان تكون دالة للتماهي والشكل واما ان الصورة النوعية ليست دالة لهما فلم يثبت في قل ولا فيما بعد قوله (اقول وهذا البيان بعيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة) اثار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والماع امدف المعارضة فهو وان حاصل ما ذكرتم تأخر الشكل عن ماهية الصورة والذى ندعيه عدم تأخر الشكل والتماهي عن الصورة المتخصصة من حيث انها متخصصة فاذا ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع المتع فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك في الوجود عن التماهي والشكل وان لم تعلق بها من حيث الماهية فهي تحتاج في تشخصها اليها والحاج الى تمتع ان يكون متأخرا فهما غير متأخرين عن الصورة المتخصصة فان قلت هما متأخران عن الصورة لانها عرضان قائمان بها ومن السهيل احتياج الشيء الى ما يتأخر عنه اجاب بان تأخرهما عن ماهية الصورة ولا بعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهية كالجسم يحتاج في تشخصه الى الابن والوضع وان كانا عرضين له متأخرين عنه ومن الفضلاء من سمحه يقول لستنا نقل العوارض المتخصصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية لم تنخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن الذين عند العقل ان تنخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود المروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا للتماهي نسبة بين الجسم وبين ما ينشئ به والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما ليسا بوجودين في الخارج فكيف يكونان متخصصين وكذلك الابن حصول الجسم في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا حدودا في الخارج ولوفرنا ايهما موجودتان فان كانت مطلقة استعمالا ان تكون متخصصة وان كانت متخصصة كذلك والا فندم الشخص زوالها لالحق ان الشخص هو الماد

عنه قدس سره ههنا حاشية وهي قوله وفيه نظر اذ لا يلزم من حدوث المسامة الا ان يكون له زمان هو اول اربعة حدودها فلا يكون المسامة الحادثة مسبوبة بمسامته في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المسامة في الوهم بيانه ان نقول لامسامته في حل الموازة بل لا بد من حدوثها

﴿ الماعل ﴾

بينهم كذا واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامحة حاصلة في كل آن فرض في ذلك الزمان وتلك النقطة هي
فيه غير متناهية اي لا يتقف عند حد فكذلك المسامحات التوهمية ههنا وكل واحد منها انما هو من نقطة اخرى فلا يوجد
نقطة اول يتقف الوهم ١١٥ عند ما وصل هذا المثل ان يقبل لو حدثت الحركة لكلاهما اول زمان

توجد فيه وجبت فلا بد ان يتبعها
ولساقها جزء اول في الوهم لكنه
محال لا يقال للمسامحة آتية فلا بد لها
من نقطة غير مسوقة باخرى في الوهم
لانا نقول مسامحة الخط للنقطة آتية
واما المسامحة المذكورة اعني مسامحة
الخط للخط فلا يتصور حدوثها
الا ان توجد حركة في زمان كما ذكرنا
فليس هناك مسامحة الا وهي مسوقة
في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا
يتعين فيه نقطة غير مسوقة فان قلت
يمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع
ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان
يتعين فيه نقطة هي اول نقطة
المسامحة اذ لا بد هناك من مسامحة
غير مسوقة باخرى والازم وجود
مسامحات غير متناهية العدد بالفعل
في زمان متناه وهو محال فثبات
المسامحة انما هي باول النقطة ولك
ان نحصل ذلك الدفع على هذا المعنى
بان نحصل تعيين النقطة في الوهم عبارة
عن تعيينها في الخارج على تقدير
وقوع المفروض فيه فيندفع انطر
عنه قلت لانسلم انه اذا وقع ذلك
المفروض في الخارج لا بد ان يتبين
فيه نقطة هي اول نقطة المسامحة وما
ذكر من انه لا بد هناك من مسامحة غير
مسوقة باخرى ان ارد بها مسامحة
زمانية فهو مسلم لكن لا يجدي بطا من
وان ارد بها مسامحة آتية فهو مجموع

انما فعل فان الشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما تكون هذه
الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما تكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير
هو الذي يجعل هذه الهوية هذه الهوية وانا اقول هذا انما يكون لو ارادوا
بالشخصيات حلل الهوية لذلك نعرف ان مرادهم بها الاعراض
الخارجية اللازمة للشخص وحيث يدفع الشبهات بقي في البحث نظر ان
احدهما ان الصورة الشخصية لما كانت محتاجة الى التناهي والتشكل
كانت متأخرة عنهما لا محالة فدعوى تحقق معيتهما او تقدمهما على
الصورة دعوى احد الامرين احدهما لازم للانتفاء فانه قبيح في نظر
الناظر ومستدرك في مناهة البرهان وحيث سقطت المقدمة الثانية القائمة
بان ماعلم الاخر متأخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثاني
ان التناهي والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان ايضا
يخص بها كايين به لامام ومن ههنا ترى أكثر المآخذ من خصصوا هذا
الصيا بالصورة الجسمية قوله (وفيه اشارة الى ما ذكرناه) حل الوجود على
ان مضاه الشخص لاه استعماله في مقابلة الماهية فغنى الكلام ان الصور لم تكن
علية مطلقة للهوى لكانت سابقة عليها بشخصها وبعلل ماهيتها وعلل
تخصصها والمراد بعلل الشخص الشخصيات التي هي الاعراض المكتشفة
فان قلت سبق العلة انما يجب بذواتها وجودها واما باعراضها فغير لازم
لانها متأخرة عن ذاتها فنقول لو كانت تلك الاعراض قائمة به لازمة
لتخصصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة وانما لم يقبل لسبقها
بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل الماهية وعلل الشخص
لان كلامه في هذه المباحث يقتضي تقدم علل الماهية على الهوى وتأخر
علل الشخص عنها اما تقدم علل الماهية فانه سيين ان ماهية الصورة
شريطة لعلل الهوى في الضرورة يكون عللها سابقة واما تأخر علل
الشخص فلان التناهي والتشكل من توبع الهوى فيه ههنا ههنا
التفصيل على الفصل بين الصورتين واما قوله حتى يكون بغير ذلك عن وجود
الصورة وجود الهوى فمقتضى ظاهر وعلى الرواية اثباته من حيث يحصل
بعد ذلك للصورة وجود مغاير لوجود الهوى اي الوجود الموصوف
بالمادة يحصل بعد علية الصورة وتوهمها والا حاصل وجودها سابق
على ذلك وانت خبير بان هذا الكلام مع هذا التحمل مستدرك لا دخل له

لان كل ما يحصل بالحركة في الامر التدريجي ليس له جزء اول آتية كالحركة على ان في استحالته حدوث المسامحات الغير
المتناهية في الزمان المتناهي بحثا مشهورا على ما قالوا في الكرة المدرجة على السطح المستوي فتدبر جدا
انتهى اقول هذا الكلام من اول الحاشية الى قوله قلت عبارة قدس سره في شرح الواقف سوى زيادة

المرحوم في طراز من كونه المحط والمركب في الخط بعد التفتيش من غير ان يكون له في الحقيقة وجود في نفسه
مستأنسة من عند الخط للصدق وقيل ان هذا الية وانما لا بد من ان يكون له وجود في الخارج

المشاهدة في زمان متناه لا يورق
الطائر وانه كمن حدثت حياته
الكرة للسرعة على السطح المستوي
عقب المساندة ههنا بالقاط الغير
المشاهدة في الحقيقة لان تلك القاط
غير موجودة فيها وما يو جد فيها
بالفرض ليس الاعداد المتساوي
والحاصل ان تلك القاط غير متناهية
في السطح المفروض بمعنى انه لا يقف
عند حد لان هناك نقاط غير متناهية
بالفضل ولو فرض وقوع ذلك الفروض
في الخارج فلا نسلم انه يكون القاط
للوجود حيث غير متناهية وذلك
كالمسلم القاط غير المتناهية فانه لو فرض
وقوع الجميع لم يكن غير متناهية والاكابر
للمقدار الحاصل منها غير متناهية مع انه
لا بد ان يساوي المقدار المفروض والانه
يمكن ان يقال لعل الحاصل المذكور
نشأ من فرض وقوع ذلك المفروض
فانه محال جاز ان يستلزم محال آخر على
ما هو المشهور ولو قال مساندة الخط
للفروض المتناهي المقدار الغير المتناهي
من الخط المفروض انه غير متناه في زمان
متناه محال بالضرورة والافرق بين الناس
بالقدار الغير المتناهي في زمان متناه
وبين المساندة والمقادير المتناهية عليه
ما ذكره من الجواب ولا ما ذكرناه آنفا
فتأمل والظاهر ان هذه الحشية ليست
منه قدس سره لا فيها لم يو جد

في الاستدلال قوله (على انها معلولة من بعض الازمان فانها
الشيء) اعني لما كانت لو كانت الصورة غير معلولة للهيول لكانت مساندة
عليها بوجودها وعلتها والالم يكن وجود الهيول عن وجود الصورة
فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة فكان سنالكه في
هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علة للهيول اضلالا لامطابقة ولا غيرهما
لانها لو كانت علة لها في الجملة يسبقها بالوجود والعلل والامتناع ان يكون
عن الصورة وجود الهيول اجاب بما يتوقف نقرره على مقدمتين الاولى
ان العلول امام معلول الوجود الخاص او المتناهي ونفي بكونه معلول
الوجودان العامة من حيث كونهما موجودا في الخارج تقتضي وجوده
ولانفي بكونه معلول المتناهي ان المتناهي مع قطع النظر عن الوجودين تقتضي
ذلك العلول فانه يتمتع بل نفي بان المتناهي اذا وجدت اي وجود كانت اقتضت
وجود العلول ولاشك ان المتناهي اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل
شي لا يكون ذلك الشيء الاصغر من صفاتها واحوالها مقتضيات
المتناهي فلا يكون الا غير احوالها مقتضيات الوجود فقد تكون جواهر وقد تكون
اخر ايضا الثانية ان العلول قسمان ميان العامة ومقارن لها والمعلول المقارن الشيء
لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الشيء والسبب في الوجود وقدقانه في الوجود
هذا خاف بل معلولا للمتناهي وحيث ان كانت علة له مطلقة كان المعلول
من احوالها وصورها كالقرنية للشئ فان ماهية الثمرة علة مطلقة للقرنية
وهي حال من احوالها فان لم يكن علة مطلقة جاز ان لا يكون المعلول
من احوالها كما في مسئلتنا وبعد بمهيد المقدمتين تقرير الجواب اننا لنسلم
ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعلل وبما يكون كذلك
لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان العلولات تنقسم الى مقارن
ومبارن والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الهيول معلولة مقارنة
لصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل لماهيتهما وان لم تكن معلولة لماهيتهما
مطلقا لانها ليست من احوالها المعلولة بل جزءا عنها هذا ما سنسح للظاهر
في توجية هذا المقام ولتين بعد ذلك ما في توجية الشارحين قوله
(ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيول معلولة لوجود الصورة) اورد هذا
على الامام حيث قال الهيول وان لم تكن معلولة لماهية الصورة لانها
معلولة لوجودها فان الوازم المعلولة قسمان معلول المتناهي ومعلول الوجود

في اكثر النسخ قال الشارح لكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكين **فقال**
لا ينبغي ان الظاهر من هذا الكلام ان الخلاف الواقع في تفسير الشكل خلاف معنوي وان حقيقته
ماذا وليس كذلك بل الحق ان له معنيين احدهما متعارف ارباب الهندسة وهو الذي نقله الشارح وعرفه به

(جاءه) انزل في بيت ١٢٧ م لان الناس لم يسمعوا كلامه الا الذي يتكلمون

فقال كتب يقول الشيخ الهيولي ضلولة لوجود الصورة على قول زويل وهذا ليس
بواجب لان معلولة الهيولي لوجود الصورة التي زويل ليست في نفس الامر
بل على تقدير علة الصورة فكانه قال لو كانت الصورة علة الهيولي لكان
ماهية الصورة ذلة بل وجودها وحيد لم لا يجوز ان يقتضي الخلق فيها
لافاضة لهذه القدسية في الجواب لانه ان فرضنا ان الهيول معلولة لماهية
الصورة جاز ان يقتضي الخلق فيها بعد وجودها قوله (هذا الكلام
لا يستلزم ذكره الشيخ) اما اولاً فلان كلامه ليس في تمشية العلة
بل في تمهيتها واما ثانياً فلان فيه انتقال من الكلام الى الكلام قبل التمام
وذلك مما يورث الخط في البحث واما ثالثاً فلان الجواب لا يستقيم
على اصول الشيخ فان من اصوله ان شخص الخلق تابع لشخص محل
فالو كانت الصورة علة مطلقة للهيولي استحال ان يقتضي الطول فيها
والا لكان شخصها متقدما على شخص الهيولي ومتأخرا عنه بل الواجب
ان يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولي لكانت سابقة لوجودها
وجعلها على الهيولي ولازم منه محال لكن قبل بيان لزوم المحال بين ان هذا
التقدير وهو كونها علة مطلقة للهيولي محال لانها لو كانت علة مطلقة
لسبقها لوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابعة بالهيولي
على الهيولي وانه محال واليه اشار قوله على انها معلولة من جنس
ما لا يبين ذاته ذات العلة اي لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة
فتقدم على الهيولي بما يقارنها ثم استشر ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم
ان تكون الهيولي معلولة لماهية الصورة لان الهيولي معلولة للصورة عندكم
فاما ان تكون معلولة لوجود الماهية فاذا لم يجوز ان تكون معلولة
لوجود لم يكن بد من ان تكون معلولة لماهية لكنه محال لما تقدم
من ان الهيولي واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص لا بد ان تكون
واحدة بالشخص اجاب بان الهيولي ليست معلولة لماهية الصورة
على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهية الصورة في الجملة
بل هي معلولة لماهية الصورة شريطة اوجز لها واليه اشار بقوله
وان كان ليس من احواله المعلولة لماهيتها اي الهيولي ليست من معلولات
ماهية الصورة مطلقا ولا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهيتها
في الجملة لما لم وصف المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما تكون

الواسطة طبيعة جنسية وبالحقيقة يكون المقضى هو الضبيعة الجنسية لا يلزم قسائه الاشكال وهو ظاهر
واما ما ذكره في الجواب فردود لانه ان كانت تلك الواسطة لازمة للمقضى يلزم المحال المفروض وهو تسايه
لاشكال اللهم الا ان يرجع الى ما ذكرنا بان يكون معنى كلامه ان الجسمية اذا كانت

مقتضية له بواسطة الحقيقة يكون المنتهي تلك الواسطة ولعلها طبيعة جنسية فلا يلزم
افعاله قال المحاكات (و الأولى ان لا يحمل الفصل والوصل) اقول اذا جعل الفصل والوصل
على هذا المعنى لم يتم الدليل لزم من ان الانفصال ١١٨ الذي يدل على وجود المادة

هو الانفصال الطارى على الاتصال
لا الانفصال الخلقى فان قلت اذا جاز
الانفصال بين الاجسام المتعددة
جاز بين اجزاء الجسم الواحد
للاقتصاد في الامة فتقول لعل
الانفصال الطارى مجتمع بالنظر
الى ذات الجسم ويمكن ان يقال
استشر الشارح بهذا اقول وبالجمله
سبب انفصالات المادة يجعل الانه الى
من اقسام الانفصال والانفصال
من لواحق المادة مطلقا وفيه نظر
لان المفارقات بفعل بعضها عن
بعض فكيف يخص الانفصال
بالمادة والقول بان الانفعال من جهة
قبول المقدار والشكل بخصوصه
يقتضى المادة خبره ول الى ان يقوم
عليه البرهان قال المحاكات (وربما
يظن ان المراد عدم تفار الاجسام
مطلقا) هذا هو صريح كلام الشرح
واما ما ورد عليه فاقول مدفوع
عنه لانه انما يراد عليه لو كان المطلوب
في الفصل بيان ككون الشكل
من الاوضاع التابعة للمادة على
ما استقر عليه رأى صاحب المحاكات
واما اذا كان المطلوب استلزام الصورة
الجسمية للهوى وانها لا تتجرد
عنها فظهر عدم وروده اذ حيث
لا محال لقوله وذلك لاننى توقف
تفاريها من جهة اخرى على المادة
وهو ظاهر واما ما ورد من البعث
خافضة افضية تندفع بالغاية في لفظ التشابه والقرينة عليه الدليل المذكور اذا لازم منه
على ما اعترف به هو الاتحاد او اى الى الشارح حيث قال اللازم في هذا القسم شئ واحد وهو عدم التفار في الاجسام قال
المحاكات (فتقول الاختلاف عبرا واقع في الشكل بل في المقدار) اقول الاختلاف الواقع في المقدار لا شك به وجب الاختلاف

مباينة تكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام وفيه ادراج
دليل في دليل على المدعى في الامام كان في توجيه الامام دفع دليل على تقيض
المدعى في حيله وكل ذلك خبط من الكلام وقد فاهتمت وجه الاحوال في قوله
ليس من احواله العلوية لماهية فقد كان يقال ليس معلولا لماهية وبني الامام
جميع كلام الشيخ على تقدير عليه الصورة والشارح قوله على انها معلولة
من جنس ما لا يباين على التقدير واخذ قوله وان كان ليس من احواله
بحسب نفس الامر واما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر
ومن الظاهر ان طاهر كلامه ذلك فاذكرناه اسدوا وضع قوله
(اولئك تقول اذا كانت الهوى) تقرير السؤال انكم قلتم ان الصورة
لا يستوى لها وجود الالاشاهي والتشكل وهما محتاجان الى الهوى
فان لم يكن الهوى عليه الصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم له
لهوى فقد عدا الله معلولا وانه محال واما الجواب فقد قرره الامام
بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشئ معلول وقد طعن فيه بان الله لا شئ له
الما يحتاج اليه الشئ وهو مدفوع بان الله ما يحتاج اليه الشئ في وجوده
والذى يثبت ان الهوى يحتاج اليها الصورة في الجمله ولا يلزم منه ان يكون
احتياجها الى الهوى في وجودها فربما يكون الاحتياج في صفتها
فلا يلزم ان يكون الله فلا ينافي كونها معلولة فالصورة ثم قال للامام ندع
في السؤال عبارة الله ونقتصر على ذكر الاحتياج فتقول قضيتهم
بان الصورة لا يستوى لها الوجود الالهوى فيكون الصورة محتاجة الى
الهوى ثم قلتم الصورة شريكة الله فيكون الهوى محتاجة ومحتاجة اليها
مأخرة ومقدمة معا اجاب الشارح بان احتياج لصورة الى الهوى
في تشخصها واحتياج الهوى اليه في وجودها فالأخر من الهوى
الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة قوله
(واقول لمسيين في هذا الفصل كيفية تقديم الصورة) يحصل كلامه
ان في الاصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقديم الصورة على الهوى
وذلك بار قال الصورة اذا زالت فار لم يحصل عقبتها صورة اخرى اعدمت
الهوى فحق البدل مقبيل للهوى بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه
سيد كران للصورة الفاضلة الكائنة مقدما ما فيجب ان يطلب كيف هو
ولو كان من ذلك فكيف يصح بعد ذلك مطاوعا فالاولى ان يقال المطاوع

ههنا

في الشكل بنفسه فهنا اختلافان احدهما ناش من الآخر لان يكون الاختلاف واحدا فاعمل قال المحققون (القول)
ما فرض ما فاما ان يعطى اختلاف الشكل اقول فيه نظر لان المفروض ان الطبيعة الجسمية يقتضي شكلا معيناً اذا كانت
مجردة عن المادة والمادة ١١٩ اذا افترقت بها اختلفت عن ذلك الشكل بجمعة مانع بعضها من مقتضى ذاتها
كافي المركبات المشككة باشكال مختلفة

وهي خلاف ما يقتضيه صورها
الوحيدة وحيث نقول ان المانع يعطى
اختلاف الشكل لكن فيما تحقق وهو
مقتضى فيما يقتضي فيه ذلك الشكل
الذي هو مقتضى ذات الجسمية واما
فما تحقق فيه ذلك الشكل وهو ما كانت
الجسمية مجردة فلم يكن مانع فيه
فلا يلزم وجود المادة فيه حتى يلزم
خلاف الفرض بل بما يلزم وجود المادة
في الاجسام التي فرض انها مشككة
بذلك الشكل ويمكن الجواب بل القسم
الثاني ما يكون الامر الخارجى مدخل
في لزوم الشكل بل مادخل الهوى سواء
كان الجسمية ايضا مدخل فيه ام لا
وحيث كان القسم الاول يمكن ان يكون
الجسمية على كافية فيه فيزعم تشابه
لاشكال بل اتحادها وهذا وان كان
مستقلا على تكلف في لفظ الفاعل
لكن يدفع به الاراد ليحصل عليه قال
المحققون (ما الشكل الطبيعى للقطرة
كالاهر) اقول قد عرفت ما عليه قال
المحققون (وهو مانع من ان يتشكل
الجزء بشكل الكل) سيجى هذا
في جواب التفتيش الاول وسيورد عليه
صاحب المحاكاة بان الشكل من
من البوارض الخارجية فكيف يجعل
الجزء الوهمي فهذا مانع آخر لان
يتشكل الجزء الفرضي في المتصل بشكل
الكل كان الكلية والخبرية ايضا مانعة
قال المحاكاة (وهو وارد على الاول

هنا تقسم الصورة على الهوى واما كفية التقدم وهي انها تشارك
شيئا آخر في العاية فذكرة ثم وتناجها متاع تقدم الهوى على الصورة
وبنه بوجهين الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهوى فلما انكست
المسئلة لزوم الدور واليه اشار بقوله ويلجأ الى ان يدير الاقامة اثباتي
ان الهوى لو كانت متقدمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات
او بالزمان وانه محال لماصر في الصورة فانه لو سقت الصورة لسقت
بغيره من وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف
ولا حاجد الى الشرطية الاولى لان الدعى لما كان استناع تقدم الهوى
على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما رن
وجودها ولو قال المراد بيان اقامة الصورة للهوى واستناع اقامة الهوى
للمصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل ان كلا من الصورة والهوى ليست
على مطلقة لاخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للهوى بخلاف
الهوى فانها كما استحال ان تكون على مطلقة استحال ايضا ان تكون
شريكة للهوى لانها قابلة لمحضة والقابل لا يكون سحليا لوجود وفيه نظر
لا شريك للهوى لا يجب ان يكون مطبعا للوجود فان الصورة مع انها
شريكة للهوى لا تعطى الوجود بل مدعى الوجود هو المبدأ الخارجى على
ما سيجى غايته ما في الباب انه ان تكون جزءا للهوى اتامة والهوى على قابلية
للمصورة والعلة التي بها جزءا للهوى التامة واما المشكك الاول فندفع لان التقدم
على الهوى الصورة من حيث هي صورة والتأخر الصورة من حيث هي
مشخصة فلما نقتضى بين الكلايين واما لشك الثاني فهو انه لما قال
الشيخ الصورة متقدمة للمادة لانها اذا افترقت المادة فلم يحصل عقبها
بل لها انضمت المادة لاستناع خلوها عن الصورة فثبت الدل متبعية للمادة
بالبدل لمكون الصورة متقدمة للمادة واعتراض الامام بان قوله عقب البدل
مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اى ليس كل بدل لازم
الحصول لشيء متبعية لان البدل اعراض الجسم من الابن والشكل
والغدار وغيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال ابن معين او شكل معين
او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل بدله لاستناع خلوا الجسم عنها
فلو كان كل بدل متبعية لكل هذه الابدال متبعية للجسم واعماله ولا كان
تلك الاعراض صوراً مقيمة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة في مقدمة

ايضا اقول ويندفع بما ذكره هناك على ما عرفت قال المحاكاة (والجواب ان الدعى ليس لزوم قول الانفصال
على التعيين بل لزوم احد الامرين) هذا يظاهاه بيلاج كلام الشارح في حل المتن حيث قال وبالجمله لا يمكن ان يحصل
الاختلاف الا به جعل الانفصال هاتما متوالا للفصل لافسياه ما يقتضيه الجواب ثم لا يخفى عليك انه يمكن جعل كل واحد

من القول والحق في كل ما قيل من ان الجسم لا يتصور
 في تصور العقل والشخص في الشخص على استقامته وروية العقل
 المتصور الواحد من غير حاجة الى جسم آخر على احوال العدم
 على كلام الشيخ على ما ذكرناه من
 مقتضى التوارد قال الشارح وقت جد
 احتياج الصورة الحقيقية في وجودها
 وتخصيصها لا يادبها لوجود الوجود
 الشخصي اى وجودها متفصلة
 وتخصيصها تقسيمه بيان للوجود
 ويصرح به صاحب المحاكات فلا
 يلزم الدور من كون الصورة شريكة
 له وجود الهيولى على ما سبق
 هذا ان حل الوجود على الشخص
 وان حل على معناه يمكن دفع الدور
 بان الصورة من حيث النوع متقدم
 بالوجود على الهيولى اى الصورة
 لا يشترط شي اذ لا يشترط في ذلك ان
 الصورة الشخصية متأخرة بالوجود
 عن الهيولى مع ان وجود النوع
 والشخصى واحد في الخارج اقول
 وذلك بان يقاس الطبيعة مساوت
 في وجوده بهذا الوجود فوجدت
 الهيولى ثم صار الشخص موجودا به
 وذلك بناء على ان التقدم الذاتي
 يرجع الى الاحقية وقد تقرر في كلام
 الشيخ في الشفاء تقدم الطبيعة
 لا بشرط شيء على الطبيعة
 المأخوذة بشرط شيء مع تصريحه في
 مواضع بان اتخاذها جعل الوجود فاعلم منه
 ان بناء كلامه على ما ذكرناه ان تقدم
 باعتبار الاحقية بذلك الوجود
 الواحد وحيت لا بعد في ان يكون هذا
 التقدم والاحقية بمرتين هذا تحقيق

الدليل ولكن ان يورد نصا على الدليل فيقال نعم
 ان من يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لا
 فانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انهم الجسم والمادة ذهب ابدالها
 بقية المادة تلك الا بال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فكون صورها
 جواب الشارح ان الانسليم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم نافية ما في الباب
 انها لا تقيم في جسمية ولكنها مقيمة في تشخيصه فالاحتياج
 خلو الجسم منها يقتضى احتياج الجسم اليها في تشخيصه قوله لو كانت
 مقيمة للجسم لكانت صورها قلنا لانسليم وانما يكون كذلك لو كان كل مقيم
 صورة والشبهة من ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم
 صورة انما الصورة جوهرية جوهرها وذلك الاعراض افاضت في الحقيقة
 اعراضا واما قوله من حيث هو ان ما لم يوجو ب اسوالين الاول
 ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخيصه يلزم انعدام الجسم
 نهائيا وليس كذلك اجاب بان الشخص هو الاعراض المطلقة
 لا الهيئة فالجسم يحتاج في تشخيصه الى الارز من حيث هو ان ما لم يوجو
 هو ان معين لا يقال نحن نقول من الابداء الاعراض الشخصية ان كانت
 مشخصة انعلم الشخص يزوالها وان لم تكن مشخصة استحال ان تكون
 مشخصة لاننا نقول الشخص لا يوجد في الخارج الا على عوارض تلزمه من انعدم
 شي منها انعدم الشخص فذلك العوارض هي السمات بالمشخصات للزومها
 الشخص من حيث انه شخص وعليه به بقوله احتياج فكذلك الجسم من اين ما
 انما يقتضى احتياج الجسم اليه في تشخيصه فهي وان كانت مشخصة لوجودها
 في الخارج لكن لا يدخل لتشخيصها في تشخيص لان الشخص باعتبار
 لزوم الشخص وهي من حيث انها مشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك
 الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقيمة للجسم لزم الدور اجاب بانها محتاجة
 الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المتخصص يحتاج الى تلك الاعراض فلا
 دور فلو قيل تشخيص العرض توقف على تشخيص المروض فكيف يحتاج في
 تشخيصه الى العرض فنقول احتياج المروض في تشخيصه الى نفس العرض
 لا الى تشخيصه فلا محذور وقوله ليس نتيجة لما ذكره يعنى لا يلزم مما ذكره
 ان معقب البدل لا يكون مقيما بالبدل بل اللازم ان معقب البدل مقيم للمادة
 بالبدل في تشخيصها فان معقب الايون مقيم للجسم المتخصص بالايون
 وان لم يتجسم الجسم من حيث هو اليها وذلك لا يصلح لقطعة الصورة

هذا المقام الذي استنبهه الاقوام فاما قال المحاكات (ومن جهة الفعل عدم الاختلاف في المادة)
 النوعي اه اقول الضام كما مر ان الكلام في الشكل الشخصي وحيت نقول لو اقتضى الصورة الجسمية هذا
 لشكل الشخصى لمختلف عنها لانها طبيعة نوعية قد تقرر عندهم ان الطبيعة النوعية لا يختلف مقتضاها

والمتخالف وإن أورد عليه أنه يجوز الاختلاف بسبب اختلاف الشخصيات كما أن مقتضى الطبيعة اختلاف الجواهر
 باختلاف القصور الموصلة فان قلت يجوز أن تقتضيه الصورة الشخصية والاختلاف للشكل الشخصي عنها قلت تقتضي
 الصورة انما هو من قبل الشكل ﴿ ١٢١ ﴾ ان قصد هم ان التشكل من العوارض الشخصية هذا

والتحقيق انما كان الكلام على فرض
 كون الامتداد متصفا عن الهيولى
 وكان مشكلا بشكل معين فيلزم كون
 جميع الاجسام متشكلا بذلك الشكل
 المعين على تقدير كونه مقتضى
 الجمعية نفسها فقط اذ لو كان لغير
 مدخل فيه فان كان هو المادة كان هو
 القسم الثالث والا كان هو القسم الثاني
 والقسم الاول ان تكون الجمعية
 مستقلة في اقتضاء الشكل المعين على ما
 قد علمت قال المحاكات (كفى ان يقال
 لو كانت الجمعية بلا مادة لم يختلف)
 اقول يمكن ان يقال مقصود الشيخ
 من الاطلاق في امثال هذا مع انه
 ييسره الاختصار في الكلام ان
 الطريق المنتمى الى الانساب
 يتضمن قوائد اخرى غير اثبات المطلوب
 قال المحاكات (فلم يكن الى التخصيص
 ولا الى سائر المقدمات حاجة) اقول
 اذا كان مراده تحقيق المقام وبين
 الواقع فلا يخبرهه واذا كان مقصوده
 الاراد على الشيخ بانتمال كلامه
 على الاضواء الاستدراك فالجواب
 بان اختيار المراد ذلك والغايد في هذا
 انفسيم ذكر المقدمات الواقعة فيه
 الاشارة الى الدققة التي ذكرها اخفا
 فتذكر قال المحاكات (واعلم ان الشكل
 لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاه
 طبيعة لم يقتضيه الا في الخارج) اقول
 الفرض المذكور في السؤال يقتضى

للمادة وعندى ان هذا الجواب غير موجه لان المدعى ان الصورة متقية
 للمادة في وجودها فيكون المراد من اقامة البديل للمادة انما انها في وجودها
 فكلام الامام انه لو كان كل بل متقيا في الوجود لزم ان يكون الاعراض
 اللازمة متقية للجسم والمادة في وجودها فتكون صورة اذ لا معنى للصورة
 الاحال بقيم وجود المحل فالقول بانها بقيم الجسم في شخصه خارج
 عن التوجيه فكان الشارح ظن انه اثبت كون الجمعية صورة ومحلها
 مادة وهما ثبت كونها متقية للمادة وهذا سهو فيما يزعمه انه سهو
 لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الجمعية قائمة بالغير واما انها صورة وهو
 مادة فاما ما ثبت في هذا المقام لوم البيان واعلم ان الذي اولا كان شركة
 الصورة له الهيولى وقد ذكر في دليله اقسام ابطال بعضها وبقي ابطال
 البعض الآخر ويحصل المدعى وهذا الفصل على ما فسرنا الشارح ادراج
 دهورى اخرى في هذا البين قبل امام الكلام الاول ولا شك في اخلاجه
 بترتيب البحث بخلاف تفسير الامام فانه يتعلق باحد اقسام الدليل
 قوله (ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يضاف به الآخر) لان
 المقيم للآخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدما على
 الآخر والمتقدم على المتقدم على شيء متقدم عليه فيلزم ان يكون كل
 واحد منهما متقدما على نفسه وانه محال ولا يجوز ان يكون كل واحد
 بتمام مع الآخر لانه اما ان يكون لاحدهما تعلق في الوجود بالآخر اولا
 فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جازان يقوم كل واحد منهما بدون
 الآخر فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تأثير
 في الآخر فيلزم الدور وهذا كلام الشيخ وقد اعتبر في التوريد ذات احدهما
 واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل
 منهما جواز وجود كل منهما مفردا عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق
 ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر والا ليرجع الى القسم المتقدم وهو
 ان يكون احدهما علما للآخر فقد تعلقا بقى الكلامان وهما نظر لانه
 قد تقرر في اول البحث ان المراد بغيره كل من الشبهين بالآخر الاحتياج
 من الجسائين وقيامه مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اردت بالتعلق
 الاحتياج فهو توريد للاستغناء بالاحتياج وعدمه وذلك فيح في الاستدلال
 وان كان اعم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما

سوق الكلام ان يكون بمعنى ﴿ ١٦ ﴾ الفرض المذكور في الدليل حيث قال الشيخ وكان الجية المفروض
 من مقدار ما يلزمه كلية فاذا كان الفرض الاول بمعنى التقدير وكان المعنى انه لو قدر ان يكون لجسم حزه في الخارج كان
 مشاركا لكه في الشكل وكان حاصل السؤال انما لو قدرنا للفلك جزءا في الخارج كالتصنيف الشمالي مثلا ايكن من شيكلا

بشكل الكل البنية والالهي يمكن كل الفلك مستديرا بل يقول لو قدر الفلك جرس في الخارج اى جزء كان ثم يكن منشكلا بشكل
الكل اى يشكله المقدار المقصود بل بالشكل الشخصى القائم بكل الفلك لاناسوق الكلام في الشكل الشخصى
والاخر مساواة الكل والجزء بل لزم قيام عرض واحد بمثلين ١٢٢ وما ذكرناه وان ادفع بهلا يرد

بالاخر وجزا قسم ثالث وهو ان يتعلق احدهما بالآخر فقط ثم اورد الامام
مثلا ونقضا بالتضادين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم من كون
الشيء قسما عن غيره ليس الاصح وجوده بدون الغير وهو غير صحيح
فان اللاحقة عن المعلول مع استنادها كهاضه وعن النقص بان التضادين
مطلوبان على واحدة رابطة بينهما اما المتضادان الحقوقيان فلا نهما
مطلوبان على واحدة كالتولد للاوة والبنوة وكل منهما محتاج الى ذات الاخر
فان الابوة تحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج الى ذات الاب
وهو الابطال المحوطة واما المتضادان المشهوران فلا نهما مطلوبان على واحدة
كاحتمل تلا وكل منهما محتاج لأكمله بل يعضه الى الاخر لالى كماله بل بعضه
وهذا لا يشيد احتياج كل منهما الى الاخر بل الى ذات الاحوال جزئه حتى
اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج الى الاخر قطعا
نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما وحيث لم يجوز
ان يكون الهوى والصورة مطلوب على ثالث يقيم كلا منهما مع الاخر بحيث
يكون كل منهما متعلقا بالآخرى فان تخصص كل منهما موقوف على ذات الاخرى
وذلك كاف في تلازمهما بالجملة ما ينشأ من تعلق كل من المتضادين بالآخر
ان افاد احتياج كل منهما الى الاخر لم يجوز ان يكون الهوى والصورة مطلوبين
لثالث يقيم كلا منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور وان لم يتقد احتياج كل
منهما الى الاخر بل اللازم ليس الاطلاق كل واحد منهما بالآخر فيشذ بحجوز
استثناء كل من التلازمين من الاخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلهذا لا يجوز ان يكون
السبب الثالث يقيم كلا من الهوى والصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل
منهما بالآخر وهو لا يلزم بطلان التلازم بينهما على ان اشخص لا ينحصر
في المتضادين بل هو لازم بالتضاد الملازمة في بابي العكس وتلازم الشرطيات
وغيرهما فان السالبة الدائمة خلافت عكس سالبة دائمة وتلازمها ولا توقف
لاحدهما على الاخرى فلو استلزم الاستثناء صحة للانفراد لم يتحقق بين
المتضادين تلازم اصلا قوله (وظهر من ذلك) جواب سؤال قدمناه هو ان
الشيخ قسم التلازمين الى ما يكون احدهما بالآخر والى ما يكونان مطلوبين
على يقيم كلا منهما بالآخر او معه فالتلازم بين المتضادين ليس من القسم الاول
لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه حاله بقسميه فاجاب بان الملية التي بين
المتضادين ليست من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه هو التلازمان

عن الشيخ تكن لم يندفع به اليراد
عن الشارح لتصر به بان المراد
يا فرض ما هو من اقسام القسمة
القسم للقسمة الخارجية (قال المحاكات
فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوى
شكل الكل والجزء) اقول قد عرفت
ما يندفع به هذا السؤال وهو ان
الكلام في الشكل المعين المتقدر للمقدار
المخصوص بل في الشكل الشخصى
وحيث لا مجال لتوهم التساوى بين
شكل الكل والجزء هذا وما ذكره
من الجواب فلا يخفى ما فيه من التكلف
قال المحاكات (وقبه نظر لان المنع
ليس الالجزئية حتى لو لم يحدث
الجزء بعد الكل الخ) اقول كون
الجزء على مقدار حاصل لأكمله بالفضل
غير مستحيل بل جازم من اول الامر ان
كان هذا المقدار حاصل للجزء وكان
مقدار الكل اعظم منه لكن بعد
ما تحقق الكل وتقدر بهذا المقدار
امتنع الجزء الحادث بعده هذا المقدار
والا لتساوى الجزء والكل في المقدار
على انه ليس في كلام الشيخ ما يدل على
ان المقصود التشابه في المقدار ايضا
بل في الشكل فقط فالمراد بالشارح
(والجواب ان المادة هي متساو الاختلاف
فهي تختلف بناتها) اقول اختلاف
المادة الكلية والجزئية لا يمكن استناده
الى ذات المادة لا متساويها في الكل
والجزء كما انه لمساوى ذات الصورة

في الكل وجزئه لم يمكن استناد الاختلاف الى ذاتها بل الحق في الجواب ان يقال اختلاف
المادة انما هو من جهة الاعراض فان قيل نحن نقول اختلاف الصورة المجردة يجوز ان يكون مستندا الى اختلاف
الاعراض القائمة بهما من غير حاجة الى المادة قلنا اختلاف الاعراض يستند الى المادة لان قبولها يستدعي الانفعال عنها

والاحتياج من لواحق المانع على وإنشائي صورة كان الحرج والكل حاداً يلزم الاحتياج إلى المادة لما تنزهت عن الحيز
فله ما يفيد في حل كلام الشارح على أن المادة يتكرر ذاتها أي للمادة أخرى وسيجيء تعرضاً عنه بذلك في الإلهيات
وحينئذ لا ينافي تكررها بالأعراض ﴿١٢٣﴾ صريح بذلك في التبريد وتوفيق هذا كلام وهو أن المادة يتكرر

في الوجود والتضاد فان متلازمان في التعقل والهيولى والصورة ليست
متضادتين وإنما عرض لهما المتضاد كما يقال الهيولى قالبة والصورة مقبولة
فان قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة التنقض في التلازم
بين الماهيتين فلا يجهز تنقضاً فتقول التلازم بين الماهيتين للمباز دون الاحتياج
فلا يجهز التلازم بين الوجودين كذلك على أن من التقوض البهيتين
التجسبتين لا يقوم أحدهما إلا مع قليم الآخر وهو التلازم بين الوجودين
وحاصل هذا البرهان على طوله أن الهيولى والصورة لمتلازمتان فاما
أن يستثنى كل منهما من الأخرى فلا تلازم وأما أن يحتاج أحدهما إلى
الأخرى وحينئذ أمان تكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال ومن
جانب الهيولى والصورة أمان يكون حلة مطلقة وهو أيضاً محال أوجزه
الطه وهو المطلوب وهذا متفوض بالأعراض إلا زمة للهيولى كالشكل
والمقدار والابن ظن الهيولى والشكل متلازمان ولا يجهز الاستثناء ولا حاجة
الشكل فليزم احتياج الهيولى إلى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية
وهذا هو التنقض الذي أوردته الأمام على فصل تعقب البدل ومعارض
بأن الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحائل في وجوده
إلى الحل فكيف يكون جزءاً من حله ويمكن دفع هذه المعارضة بأن الاحتياج
في الوجود لا ينافي الاستثناء بحسب الماهية ومن لم يقو على دفعها ذهب إلى
عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد أقوم فان الصورة لو لم تكن
متقدمة للهيولى لم يكن صورة ولا محلها هيولى قوله (فيجب أن يطلب كيف
هو) كيفية تقدم الصورة أنها وحدها ليست حلة للهيولى بل هو مع شيء آخر
وأما أن عليتها وتقدمها من حيث هي هي لا من حيث هي صورة معينة فهو
بحث عن التقدم لا عن كيفية التقدم فكان مستدركا في هذا المقام قوله
(إشارة عما يمكن أن يكون ذلك أحداً لا قسم) اعلم أن الماهيتين أن بين الهيولى
والصورة تلازماً وظهر أنه لا يجهز أن يحتاج كل منهما إلى الآخر ولا يجهز
أن لا يحتاج شيء منهما إلى الآخر فتبين أن يكون أحدهما محتاجاً إليه وظهر
أنه يتبع أن يحتاج الصورة إلى الهيولى فليزبق إلى أن الصورة حلة لوجود
الهيولى فلا يحلو أن تكون حلة مستقلة أو لا تكون بل جزء حلة والأول باطل
فقد صح أن الصورة جزء حلة فالهيولى إنما توجد عن الصورة وعن شيء
آخر إذا احتسنا ثم وجود الهيولى ثم أن ذلك الشيء سواء أصلاً لوجهين

أولاً أحد الشخص امرئ كلياً ويمكن الجواب عن أصل الاعتراض بأن المراد من الاحتياج فيما سبق ليس
معنى التوقف للغير على العلية وذلك لأن احتياج الصورة إلى الهيولى في الشخص من جهة أن
الصورة متشخصة بعوارض مثل إلتهاى والشكل التوقف على الهيولى وسيجيء أن إطلاق الشخص

حتى تلك المومنين فاعتبار انهم اكرم للشخص لان لها علية بالعبودية اليه بل الاخر بالعكس (فانك كما جئت فلا يكون مستورا
 اليها بالذات فعاشرهم انهم ان الرضى ليس مشارا اليه بالذات لان الاشياء الى التي بالذات بانهم متفرع ككونه تعبدا
 بالذات والرضى ليس متغير بالذات واقول فيه بصوت اسمعوا لا - ﴿ ١٤٤ ﴾ فلتا طوا في بحيث الحلول ان الاشياء

إذا كان امتداد احتياكل الإشارة
 إلى النقطة المنتهى ذلك الامتداد
 إليها بالذات وإلى الحظ والسطح
 والجسم بالتح والامان يا فلان العزيز
 وعلاء المكان انما هو من جهة التح
 والمقدارية فالهيز بالذات والمال
 للمكان انما هو الجسم التلطي الذي هو
 عرض والجواب عن الاول ان المراد
 ان المشار اليه بالذات يعني في الواسطة
 في العروض دون الثبوت هو الجوهر
 على ما ينضبه الدليل الذي ذكرته
 وما ذكرنا في بحث الحلول ان الإشارة
 إلى النقطة بالذات وإلى الحظ بالتح
 معناه ان الإشارة إلى النقطة مقصودة
 بالذات وإلى الحظ مقصودة بالتح
 ولا تافاة بين ان يكون الشيء مقصودا
 بالذات وبين ان يكون متأخرا بالذات
 عن الشيء المقصود بالتح بحسب
 الوجود والتحقق ومن الثاني
 ان المقدار في الجسم التلطي انما يكون
 واسطة في ثبوت الهيز للجسم الطبيعي
 الذي هو جوهر قائم بذاته بدون
 العرض كما ان التلطي واسطة في ثبوت
 الشكل للجسم دون العروض وتأمل
 قال المحاكات (وان يقال بتقييده بحال
 فرض إشارة تمتد إليه) اقول يمكن
 ان يقال هذه الكلية المختصة قد
 استفادها من الجزئية التي كانت عكسا
 لكتلية المذكور في ضايفه فلم يكن تلك
 الكلية مستندة فاعمل قال المحاكات

(و ايضا كلام الشيخ في الهوى المقارنة للصورة) حاصله ان المفهوم من كلام الشيخ ﴿ جزء ﴾ ان المقصود ان الصورة واسطة في عروض الوضع للهوى والثابت من الدليل ليس الا ان يكون واسطة في ثبوت الوضع لها والواسطة في الثبوت اعم من الواسطة في العروض وقول يكرر ان يقال ان كلام الشيخ ليس الا ان الصورة واسطة

في قوله الموضع الهولي فإن المراد متصل بجبهة مدخلية الصورة في وضع الهولي و قوله الموضع الهولي
 الهولي لا يتم ههنا لفظ الاقتراح بل على أن مدخلية الصورة في وضع الهولي لا يتصور بدون صلاحها
 ثم يقول يمكن الثبات كونها ١٢٥ واسطة في جروض الوضع والإشارة للهولي في جميعها

الاشك في أن الجسم خير أو احده
 وعن العلوم بالضرورة أنه لا يمكن
 أن يكون امر أن كان كل واحد منهما
 مختصراً بالذات بهذا المميز
 والازم أن يداخل المختص بالذات
 في غير مختص بالذات الآخر
 وقد ادعوا استصحابه في بحث امتناع
 تماثل الاجزاء التي لا تسمى وتامتها
 أنه لا شك أن الصورة مقداراً كانت
 الهولي مشاراً إليها بالذات كان لها
 مقدار بالذات لأن الاشارة بالذات
 يقتضي الصير بالذات وهو يقتضي
 قيام المقدار به بالذات فإن كان ذلك
 المقدار هو هذا المقدار القائم بالجسم
 لم يبق قيام عرض واحد بمثلين وهو
 محل والازم تداخل المقدار هذا خلف
 قال المحاكات (وان قبلت الصورة فخطوة
 الصورة لها يمكن بحسب ذاتها) قول
 فيه نظر إذ يجوز أن يكون مقارنته
 الصورة ممكنة مطلقاً لكن بعد شراها
 لا يمكن لها المقارنة والحاصل أن كونها
 هولي إنما يقتضي امكان المقارنة المطلقة
 للصورة سواء كان أول القطر أو بعده
 وأما المقارنة التي بعد التجرد فطالما
 يمتنع بالنظر إلى ذات الهولي ونظيره
 ما يقال في الزمان أن عدمه بعد وجوده
 يمتنع وأما كان عدمه مطلقاً ممكنات نظرنا
 إلى ذاته وكذا ما يقال في امتناع اعادته
 القدوم أن الوجود الطاري على العدم
 الطاري على الوجود يجوز أن يكون

جزءاً من الفاعلية حتى إن لم يكن الفاعلية للهولي بجميع الامر من اهل الفاعل
 والصورة من حيث هي ولهذا يقال انها شريكة لعل الهولي لكذلك تعلق
 ان البرهان لا يدل الاعلى الهاجرة الله واما انها جزء الله الفاعلية
 فالبرهان لا يساعد عليه قبل المراد بالحق في التخصيص الله الفاعلية حتى يكون
 قدر البرهان انها لما تلازمنا عاماً أن يكون احدهما فاعلية للآخرى
 اولاً يكون والثاني باطل والالكان معلول فاعلية واحدة بغير كلاً منهما
 بالآخر اوسع وهما محالان واذا كان احدهما فاعلية لميجوز أن يكون
 هي الهولي والصورة ليست ههنا مستقلة تكون جزء الله الفاعلية
 ولو جعلنا الله كذلك على الله الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون
 الله الثلاثة بغير كلاً منهما بالآخر اوسع لجواز ان يقيم احدهما بالآخر
 من غير عكس ولم يلزم تخلف لجواز أن يكون احدهما ههنا فاعلية
 وقدمه مثل هذا غير مرة ظل الامام المين هو الحركة السرمدية لأن البدأ
 الفارق لا يكتفي بوجود الصور المتساقبة والالكان دأمة الوجود فتوقف
 قيامها على حدوث شيء يكون سبباً لاستعداد صورة صورة وحدوث
 ذلك الحادث يتوقف على حدوث حادث آخر وقد ظهر مما مر أن هذا
 لا يتأتى إلا بحركة سرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هي المين
 للسبب الاصل يتعقب الصور وقال الشارح لما كان المين هو السبب المتعقب
 لتعقب الصور والسبب المتعقب لتعقب الصور هو علة الصور المتجددة
 وعلة الصور لا يتم بمجرد الحركة السرمدية لانها عدة والمدات لا تكون
 موجودة بل لا بد لها من المبدأ الفارق واحوال اخرى اتفاقية وفيه فطرته
 لو كان المين هو علة التامة للصور المتجددة ومن اجزاؤها الهولي لم يكن
 تكون الهولي علة لنفسها واه محال وايضا يرجع كلام الشيخ إلى ان الهولي
 توجد من السبب الاصل وعن السبب الاصل مع احوال اخرى وقوله من وجه
 في قوله وحيث يكون السبب الاصل ايضاً دخلاً في المين من وجه لا وجهه
 لأن دخوله في المين على ذلك اتقدير ضروري وايضاً لوجه المين على سبب
 الصورة والحركة السرمدية بل مطابق كلامه المقصود ذلك المقصود بيان احد
 الاقسام الباقى الذي هو ان يكون الصورة جزء الله وكون علة الصورة جزءاً
 لا يستلزم كون الصورة جزءاً قوله وعلى التفسيرين وجهه فقله اذا اجتماع
 تم وجود الهولي يرتبها اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة

ممتعة بالذات لنفس الماهية وان كان وجوده مطلقاً ممكنات لها نظرنا إلى ذاتها قال المحاكات (ان في ان الكلام في هولي
 الاجسام قائماً لا لاحظنا الاجسام واحوالها اداناً التفتيش) اقول فيه فطرنا ذلك المقصود من الفصل بيان استلزام
 الهولي للصورة على ما صرح به الشارح وحيث نقول لو خص الكلام ببيان التلازم بين الصورة والهولي التي تقارن

الجسمية في الحسالات فلا يتم المقصود ايضا لذلما قيل ان يقول لم لا يجوز ان يفتك الهيولى فيكون الجسم من جسمية
في السبيل وتغيردهما وكانت خبر ذات ومنع ولم تقارنها الصورة الجسمية ابدأ بواسطة صورة نوعها ذاتها
ومنتها من افتقارها بهما فلم يلزم شيء من الخالات ﴿ ١٢٦ ﴾ الثالث ثم اقول بذلك الاستحالة

يتضح الدليل باختيار ان الهيولى بعد
افتقار الصورة بها حصلت في خبر
كانت حين المساواة الاولى فيه
فلا يكون ترجيحاً من غير مرجح
والجواب من الهيولى بعدما خبرت
زالت حلاقتها مع سائر الاوضاع
و الواضع وهذا بخلاف صورة
الانقلاب فانها كانت باقية على
صفة الوضع واستحقاق المواضع
وهذه مقدمة ذوقه بحكم بها اولو
البصائر الصائبة وان لم تكن مقبولة عنه
تيكيت الحشم الذي غلب عليه الجراح
والعناد فان قلت المقصود هو ليس الا
ان الهيولى لا يتجرد عن الصورة قبل
مقارنتها لها مطلقاً وما ذكرت من
الاحتمال لا يقدح ههنا واما ان الهيولى
لا يتجرد عن الصورة بعد المقارنة فيسبى
١٦٦ بها حيث ثبت انها مفترقة الى
الصورة قلت برهان امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة الجسمية قد ذكره
الشارح حيث قال انه هان عليه
انها لو انفكت عن الصورة الجسمية
لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع
والصمان باطلان اما الاول فلا نه
متناف للمحكم المذكور واما الثاني فلما
ذكره فيما يتلوا هذا الفصل قبل منه
ان عدم الانفكاك عن الصورة انما يثبت
ههنا لان بضمته تبيين ههنا وبضا
آخر فيما سيجي على انه لو نبى الكلام
على ماسيجي لم يحتاج الى اثبات عدم

هذا انما يتم لو كان المراد بالعين هو الصورة من حيث هي صورة لان خبر
اجتمعا يرجع الى السبب الاصل والعين فيتم بحتم ان يقال على التقدير الاول
يعدو الخبر الى السبب الاصل والصوري في قوله يعقب الصور لاني نفسيها
بل انما يشتمل عليها وهي صورة المطلق لكن فيه تعريض الكلام عن سياقه
قوله فان الصورة العاقبة اي الصورة اللاحقة شريطة السبب الاصل في اقامة
الهيولى و دعوة الجسم اما شريكها السبب الاصل فهي لطبيعتها التي
بها تتشاكل الصورة الزائلة واما متوابعها في خصوصيتها المختلفة لخصوصية
الصورة الزائلة فهي تحصل المادة توما غير الذي كان بالفعل بما يخالفها
من الاحوال النوعية قوله (وتشخصت هي بالصورة) قال الامام اراد ان
يشير الى كيفية شخص كل واحد منهما بالآخرى وهي شخص كل واحدة
منهما بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية شخص كل
واحدة منهما بالآخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما يشخص بالآخرى
فقول قوله على وجه يحتمل يانه كلام اشار الى كيفية الاله ما بينها ولهذا
قال اراد ان يشير ثم قرر شرحه ان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل
نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يشخص باللاتور يرد عليه سؤال وهو انه
لو كان تشخصه بالمادة تشخصه هان كان بمادة اخرى يتسلسل فهذا الكلام
من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فيقال لان لم توم التسلسل بل
تشخص المادة بالصورة كان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان ادفع
الاله يلزم الدور على هذا احاديان تشخص كل منهما بذات الاخر فلا
دور ولقابل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الاخر موقوف
على انضمام ذات احدهما الى ذات الاخر وانضمام ذات احدهما الى ذات
الاخر موقوف على تشخص كل منهما لان اللطيق ليس بوجود وانضمام ليس
بوجود الى غيره محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود ينضم الى الماهية
ولا يتوقف انضمامه اليها على وجودها والالكانت الماهية موجودة قبل
انضمام الوجود اليها وانه محال قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة
معتول لان الهيولى انما تصير هذه الهيولى لاي هذه الصورة بل بصورة
ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معتول لوجهين الاول ان هذه
الصورة بمنع ان تقارن هذه الهيولى فهي متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة
والثاني ان الهيولى قائمة فلا تكون فاعلة لتشخص فان قيل اذا استحالة

انفكاكها عن الصورة قبل المقارنة تلك المقد مات لان ماسيجي يدل على امتناع الانفكاك ﴿ ١٢٧ ﴾ ان
مطلقا فلا حاجة الى تبينه وبيان بضمه ههنا ويضع فيما بعد وايضا ماسيجي من افتقارها الى الصورة كان مفرقا
على بحث التلازم ومبني عليه على ماسيجي والمقصود منه بيان كيفية هلية الصورة للهوى فكيف يتبين بحث التلازم عليه

بالشارح (لتلاش الصورة التوضيحية التي تقارن الصورة بالجمدية) لا يذهب عليك انما هو قبل ان يذهب
 في هوى العنصر الكلي اذ قد هذا لا يقال حيث قد لذلك العنصر العنصر جزء اجزائه فيطلب تخصيص كل جزء
 من اجزائه العنصر بجزء ١٢٧ من اجزائه الاجزاء لا تقول تلك الاجزاء فرضية محضة وليس لها قبل الاختيار

تخصص وبميز حتى يطلب التخصص
 وهذا يجري في العنصر الجزئي في غيرمكن
 ان يقال لذلك العنصر الكلي تصور
 اوضاع متعددة في حصوله في خبره
 وحيث يطلب تخصيص حصوله
 فيه بعض الاوضاع دون بعض
 وليس له وضع سابق حتى يقال له
 هو التخصص اقول لقاتل ان يقول كما
 ان الوضع المعين الواقع هو مقتضى
 الصورة التوضيحية فكذلك تقول ذلك
 الوضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة
 التوضيحية اذ الدليل الدال على ان لكل
 جسم موضعا معينا طبيعيا بل على
 ارضه وضعا معينا طبيعيا اقول الحق
 في الجواب عن اصل الاعتراض
 ان يقال تنقل الكلام الى طلب
 تخصص الهيولى المجردة تلك الصورة
 التوضيحية فان ذلك التخصص لا يكون
 من طبيعة الهيولى لان نسبتها الى
 جميع الصور على السواء في العناصر
 لا اتحاد الهيولى فيها بل لعل الاغلاب
 والهيولى الفلسفي لا يمكن تجزئها
 عن الصورة لقدمها عندهم قال
 النجاشي وهمنا سؤال مشهور اقول
 بما ذكرناه وحققناه اذ دفع هذا السؤال
 لا نطلب تخصص الهيولى المجردة
 تلك الصورة الشخصية او الحالة
 الشخصية لان نسبتها الى جميع
 الصور والاحوال المتغيرة لخصوص
 جزء من الجزء على السواء ولا وضع
 لها في ان يقال ولا موضع ولا حال لا يقتضي حصولها بعد المقارنة بذلك الجزء من الجزء فان قلت لعل التخصص
 هو الصورة السابقة والاحوال المتعاقبة وهكذا الى غير النهاية قلت هذا بعينه يرجع الى ما نقله الشارح عن الامام
 ويندفع بما جاب به الشارح عنه وما اورده عليه هناك يندفع بان الهيولى مع تلك الحال ان بقيت مجردة كانت نسبتها

ان يكون الهيولى على التخصص فبالهم يقولون كل نوع متعدد بما يتخصص
 بالمادة جاب بان المراد ان المادة على قابلية اما الله الفاعلية فهي الاعراض
 المكتشفة بالمادة السمائية الشخصية فعل هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون
 تخصص الصورة بذات الهيولى لا على ان ذات الهيولى فاعلة لتخصصها
 بل قابلية كما ان تخصصها بالهيولى المهيئة من حيث هي قابلية لامن حيث هي
 فاعلة بخلاف تخصص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة
 لتخصصها لا يقال لاشك ان التخصص واحدا للعدد والصورة المطلقة ليست
 بواحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يمتنع ان لا يكون واحدا
 بالعدد فاحتج ان يكون الصورة المطلقة فاعلة لتخصص الهيولى لا نقول
 ليس المراد كونها متخصصة وكونها فاعلة لتخصص انها مبدأ التخصص
 الهيولى بل كونها حادثة في الهيولى تخصصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك
 واما انعم الوجود الى الماهية فهو في الفعل وليس الوجود في الخارج
 امرين وحوادثهما هي بل اذا حصل الوجود في العقل فصله اللهما فان قلت
 هذا كلام على هذا المعنى فتقول المقدمة القائلة بتوقف الضمائم احد الامرين
 الى الاخر على وجودهما مقدسة بديهية لا يقبل المنع والنقض متدفع بما ذكره
 قوله (وهو من قبيل ما بين ان الصورة مقدمة على الهيولى بدون العكس
 اورد عليه سؤالا هو انها ما تلازم من الارتفاع ضرورة اهمل من ارتفاع
 كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون احدهما اولي بان يكون مقدما على الاخر
 من الاخر فاجاب بانها وان تلازمت في الارتفاع ان الارتفاع مقدم على رفع
 المانع كان في الوجود ايجاب الله وهي الصورة ههنا الشيء الذي يوحدهما
 اي الهيولى والصورة مما اعني العقل متقدم على ايجاب الحلول وهو الهيولى
 قوله (يجب ان نتلطف) لاحذق ان الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم
 الصورة وانها مشاركة العلة في العناصر بل كذلك دلت على ذلك في الفلكيات
 على ما كرر الشارح بيانها وانما مما ياتلطف قال الامام لان من مقدمات
 الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد يتجلى الصورة اذا
 زالت وجب ان يعقبها بدل وهذا لا يقتضي في الملكيات لكن يمكن بيانها
 فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سؤالا للفكر اليه واما قول
 الشارح ويتفاوت الحال ايضا بلزوم استمداد قول الصورة وعدمه فقول
 لاعتق له بطيعة الصور والكلام فيها قوله (الكليات المتصلة القارة) الكر

الى جميع الاوضاع والمواضع على السواء وليس احدا منها لوضع وموضع منه اول من احدهما الجبره والاولا يمكن ان يقال للجبره اختصاص ببعض المواضع يمكن ان يقال ذلك صحيح في نفس المهيولى الجبره من غير حاجة الى التمسك بالصورة او الحالة لا يقال نسبة المهيولى الى الكل على ١٢٨ السواء لانها فيها جبره بل

لا شقا كما اذ الكلام في هيولى
النفس قلت هذا اثر آخر قد يقال
انها كانت (وفي قوله بقصد الموضع
الطبيعى فلهذا مباحلة) اقول الطاهر
ان هذه استملات من حر كذا الجسم اليه
بالقصد ولا يحتاج فيه الى اثبات الشعور
في طبائع معاته بخالف لما هو المشهور
منهم وان ذهب اليه الشارح ومعنى
قوله وانما لم يقصد اى حيز ما اتفق
ما يكون على حال من الاحوال الا انه
لم يقصد اى حيزا تنق بل يقصد
حيزا معينا وقائده كله انما مع ان
للقصود حاصل بدونها التنبيه على
ان هذه الحالة لازمة للمهيولى المتجسمة
بعد كونها مجردة وكانت اشار الى انه
لا يمكن لها ان يقصد جميع اجزاء الحيز
الطبيعى فيطرب به احتمال كونها
طالبة للجميع فيندفع به قوله لفظة
انما لا معنى له واداد الشارح المحقق
بالعارضة المعنى القوي وهذا صادر
عادة له رحمه الله في هذا الكتاب وقد اشار
اليه المحقق الشريف قدس سره
في تعليقاته على شرح حكمة العين ويعد
ما صار هذه من حادته ومصطلحه
فلا وجه بل هذا الاعتراض سيما على
مثله واما قوله فيه ما فيه لانه لو لم يورد
هذا التقص الامن نفسه من غير
تطبيق الكتاب بجوابه ان الامام اورد
على الجملتين برادين بقوله اما اولها واما ثانيا

عرض بقيل القسمة لذاته لما منفصل وهو العدد واما متصل فاما ان يكون
غير متار وهو الزمان او تار وهو ثلثة انواع يتصل بها في النسبة نوع آخر وهو
النقطة اى نسبة النقطة الى الخط كسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح
الى الجسم معنى كان الجسم ينتهى بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهى
بالنقطة فهى نهاية الخط كانه نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل
لا فائدة لذى الوضع في تعريف الانواع الثلاثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع
لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع فتقول اراد الوضع في تعريف
الكليات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا اجزاء يفصل
بعضها ببعض مرتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها بـ هـ و مـ
صاحبه وقد احتجز به عن الزمان اذ ليس شيء من اجزائه مقارن الوجود
بوجود الجبره الاخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء بحيث
يشار اليه احتراز عن الجبردات والصورة الجسمية لذا فها يستلزم
الجسم التعليمى اى بلا توسط شيء والجسم التعليمى يستلزم البسيط لالذاته
بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناه وعينه لا يكون له
بسيط واما انه عروض البسيط بالذات فمما ان عروض البسيط اياه ليس
باعتبار عرضيه لشيء آخر بل هو عارض له بالذات وعروض الجسم
الطبيعى بالواسطة ولا منافاة بين نقي واسطة العروض وثابت الواسطة
مطلقا ومباحث الجسم التعليمى مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا
على الجسم الطبيعى تبين ماهيته وهى اى له الابدان الثلثة واتصاله وتناهيه
فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية
كذلك لا محالة وكذلك تشكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهى ببسيطه
امر من الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتها ثابت كانت
البسط ثابتا واما قلنا انه ينتهى بالبسيط فلانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى
واحد منها في جهة يبقى امتدادان الاخر ان فانتهاه الجسم انما يكون
بما له امتدادان فقط وهذا يقتضى ان يكون الامتدادان اللذان
في السطح هما الباقيان من الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه في جهة
يعرض امتداد سار في جهتين اخريين فكان ذلك للتخييل والتفهيم
واما قد انتهى الواحد من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احتراز
عن المخروط فان تناسبه بنقطة حيث ينتهى جميع امتداداته الطولية

مجموع الى شرح الكتاب ولم يتوجه الى شرح الاشكال ثم نقل الاشكال الثاني وقال انه هو ما ١٢٨ والرضية ١٢٨

ذكرته بقول واما ثانيا فالتحقيق انما يأتى الى شرح الاشكال الاول على ما هو وظيفة الشرح مع انه مساو
للتانى في الاحتياج الى الشرح ويصل الاشكال الثاني المذكور في الكتاب هو ما ذكره من نفسه بقوله واما ثانيا فقال على سبيل

الشرع قد يلوح من كلام الامام ان ما ذكره بقوله اما اولاهو اول الاشكالين المذكورين في الاشكالين
ولعلنا يلوح مع كلمة قد ربما يشر بان ليس مراده وجه الله ان اصنف اول الاشكالين بل مراده
انه وجه الله لما لم تعرض ﴿ ١٢٩ ﴾ للشرح الاشكال الاول مع احتياجه الى الشرح كالشأن

وقال ان الاشكال الثاني هو ما ذكره
ثانيا للاشكالين اللذين ذكرتهما
جعل الاشكال الاول هو ما ذكره
بقوله واما اولاهو كان الثاني هو
ما ذكره بقوله واما ثانيا هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام (قال المحاكات
فيكون اختلافا لها هو باو روراه
الجسمية وهي الصورة النوعية) اقول
فيه بحث لان هذا الدليل لا يدل
على آيات الصورة النوعية
في القاصر بناء على ان اتحادها
في الهيولى كاتحادها في الجسمية
ولا يدل على آيات الصورة النوعية
في الاله لا لما تقرر عندهم ان
هولياتها مختلفة بالوحد لمصل
اختلاف الحقيقة فيها مستندة
الى اختلاف هيولياتها فقط لا
الى اختلافها في الصورة النوعية
التعددية (قال المحاكات اقول
ومن انهم العجب) اقول مراد الشارح
الحق ان الهيولى في العناصر
بالنسبة الى كل واحدة من الصور
النوعية قديمة رن اى في بعض
الافاق وقد لا يشارن اى في وقت
آخر فكلمة قد مستعملة في بعض
الوقت على ما هو اصلها ويدل
على ما ذكرناه انه لا يجب ان يشارن
تلك الواحدة ايضا فانما لم يشارنهما
وقد دون وقت ولو كان مقصوده
انه يشارنهما بتاتار انراد متعلق المحمول

والرضية والتمية عندها فتاهي الجسم بالسطح انما يكون اذا تنبهي
من جهة واحدة فقط الثاني كقمة لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم
لذاته بل بحسب التناهي لا بقدر ان الجسم يتناهي في الجهات
واما انه في كل جهة ينتهي بوجود شيء آخر هو السطح فلا بد من رهان
لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد
شيء يمتد في الجهتين فذلك الشيء ليس جزء من الجسم لان كل جزء من الجسم
يمتد في الجهات فمتعين ان يكون مازدا للجسم من حيث تلك النهاية ولا يمتد
بالسطح الا ذلك وهكذا القول في انتهاء السطح بالخط اى انما يمتد
السطح بالخط ذكأت نهايته في جهة واحدة فقط لانه حيث يوجد شيء
يمتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهته لم يلزم انتهاءه بالخط
كأن سطح المفروط فان انتهاءه في جهته بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدمه
من لزوم الخط السطح بانشار التناهي لان المراد بانشار التناهي
في جهة واحدة فقط قوله (والنهاية من المضاف المشهورى) اما انه
من المضاف فلانه لا بد من الا بالقياس الى الغير واما انه من المشهورى
فلان من خواص المضاف المشهورى ان يحمل على نفسه مضافا
الى الاخر فيقال الاب ابو الابن والابن الى الاب فلا يقال الابوة ابوة البنوة
فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الاخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة
والنهاية مضافها ذوات النهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذى النهاية
وذوات النهاية ذوات النهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون الباطل
نهاية وفيه نظر لانها اذا كانت من المضاف المشهورى لم لا يصدق
على الكم فان مضاف المشهورى ربما يصدق على الجزهر كالأب والابن
الى على كل مقولة ضرورة ان الاضافة تعرض كل مقولة من المقولات
واذا اخذت مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا مجعولا على تلك
المقولة قطعا والتساين انما بين الاضافة الحقيقة وسائر المقولات
قال الشارح الجسم اذا انتهى فهذه امران احدهما السطح والاخر
النهاية ثم ان كلاهما مضاف الى الجسم فان اضمنا الاول الى الجسم
كان سطحا الذى السطح وان اضمنا الثاني كان نهاية لذى النهاية فهما
مضافان مشهوران فالنهاية لو لم تعتبر مع الاضافة لم تكن مضافة
مشهورة وان اعتبرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف

الذى هو الصور لم يكن لتلك ﴿ ١٧ ﴾ المقدسة مدخل في ادعاء المقصود واما قوله الهيولى
لا يشارن تلك هذه الصور سأل يلزم واحدة فقط لعلنا توطئة لقوله ولا يجب ان يشارن تلك الواحدة
دائما واداء بمجربة الحكم باعتبار الوقت لا افراد متعلق المحمول وباقى الكلام طاهر الانعاس على نعم

يتوجه على هذا التوجيه انه يخص قائمة قد على هذا التوجيه بالنواصر مع ان الذي يتناول التوجه على
ما قال الشيخ اوسع صورة فوجب امتناع قبول تلك هذا وليس مراد الشارح ان هذا الاختصاص بالقوم
من كلمة قد متبر في الدعوى ويقام عليه الدليل حتى يردان ﴿ ١٤٠ ﴾ الدليل لا يدل على انه قد يقارن

وقد لا يشارن بل الدعوى التي
استدل عليها ما اشار اليها بقوله
يريد اثبات الصورة اوسع مقصوده
التكثف في تمييزها بعبارة قد اقول
يمكن ان يقال قائمة قد التبيين
على ان الهوى يتخلو في النواصر
من الصورة المعينة وفي ذلك لا يتخلو
عنهما وكذا قد مستنبط في تفصيل
الحكم ويظهر قائدها بالنسبة الى
طبيعة الهوى في الجملة المشاورة
للفلكيين والنصريات واما ان قد
لا تستعمل في تبين الحكم فقد
عرفت جوابه (قال الشارح ولا يمكن
ان تقتضيهما الجزئية للتشابه في جوع
الاجسام ولا الهوى لان الفاعل
لا يكون قابلا) قوله في نظر لا ملامت
عندهم ان الهوى كل ذلك مختلف
لهوى الا دلائل الاخر بالتوسع
حيث نقول لعل مبدأ الآثار المختلفة
بكل ذلك هو الصورة الجسمية لكن
يشترط تلك الهوى القابلة تلك
الآثار والاعراض بل نقول لعل المؤثر
هو الجسم الملكي المختلف بالتوسع
لغيره وهو لم يكن قابلا لما يفعله
ولا مشتركين سائر الاجرام والاجسام
ثم اقول يمكن الجواب بان من جملة
تلك الآثار والاعراض ما كان عارضا
بجسمية الفلك والجرم الفلك كالتميز
والمقدار والوضع حيث لو كان
التفاعل هو الصورة الجسمية

مشهورى بخلاف ان يحمل النهاية عليه لم يروض السطح الجسم بحسب
نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح الجسم بذات النهاية فلا يكون
السطح نفس النهاية بل مقارنه ومستلزمه فحصل كلامه رد على الامام
اولا وتحقق المقارنة بين السطح والهيئة ثانيا فان قلت غاية ما في هذا
ان السطح ليس نهاية لكنه قال به انتهى الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس
فقول الباء ليس بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه الشارح بقوله
اذ هو مقارنه قوله (قال الفاضل الشارح) مراده ان السطح والتأني
ليس جزئين للجسم والامتاع قصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه
يتصور جسم غير متناه واعترض عليه بان تصور الجسم في ثبوت ناقص
من الهوى والصورة فمن تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وما ذلك
الا لحد الامر ان امان تصور الشيء لا يلزم تصور اجزائه واما لان
تصور الجسم كان بوجوده ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو تصور
بكنه الخفية وكيف ما كانت الهيئة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتأني
قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهي الجنس ولفصل واجزاء
في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء انما يتوقف على تصور
الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون
الاجزاء الوجودية مطلوبة بالجملة وان كانت في الاجزاء العقلية اشارت الى الاجزاء
الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذي قبل الابعاد الثلاثة في القول اشارة
الى المادة وفي الابعاد اشارة الى الصور فاذا تأملنا هذه المقدمة فنقول لم يرد الشيخ
ان السطح والتأني ليس جزئين للجسم فان ذلك غير مقول اصلا
اذا اجزاء العقلية محمولة وهما لا يحملان على الجسم فالامام لم يتفطن
لكلام الشيخ حيث جعلهما على الاجزاء العقلية فطل كلامه
دلالة واعتراضا بل اراد انفصالها بجزئين وجوديين اما التأني
فلا يخلق طرفا للجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءا واما السطح
فلانه لازم للجسم باعتباره انتهى الخارج والجزء التي لا يكون له بحسب
الامر الخارج بل لذاته فقوله بل من حيث يارمه التأني اشارة الى ان السطح
ليس بمقوم وقوله بعد كونه حسما اشارة الى ان التأني ليس بجزء للجسم
لحققه بعده وتعلقه بطرفه ثم يجابونهم ان السطح والتأني وان لم يكونا
جزئين الجسم الا ان السطح والتأني حزان عصبان قابلا بل ذلك بالهما

او الجسم الفلكي زم ان يكون القابل فاعلا لما قبله وفيه بحث بعد اذ يجوز ان يكون اعراض ﴿ لو كانا ﴾
كل من الصور والجسم بصور من الآخر والقول باننا لم ان مصدر الكل واحد غير مسموع الى ان يبين (قال)
الحاكيك والثاني باطل لان تلك الآثار انضائية والاتصال لا يكون الا في الهوى اقول فيه نظر اذ لا يلزم من كون

أما الصور التوحيدة تكون في الهيولى أن يكون الصورة المتعلقة بالهيولى حاة فيها إذ يجوز أن تكون صورة
في الصورة الجسمية فوق الجسم المطلق المركب من الصورة الجسمية والهيولى وبكفي هذا الارتباط في كونها
سبيلا لا تار تصفق في الهيولى ﴿ ١٣١ ﴾ على أنه لو اقتضى ذلك كونها في الهيولى يلزم حلولها في الصورة

أيضا لأنها تكون سبيلا لا تار تصفق
في الصورة الجسمية كالتمدد والوضع
والصبر هذا إن أريد بالتعلق بالهيولى
حلولها فيها كما هو الظاهر وإن أريد
ما يتناول حلولها في الهيولى
أو حلولها فيها بغيرها وهو معنى
كونها مادية لا مجردة فهو بعينه
معنى المقارن فلا يصح تقسيمه إلى
المقارن والمفارق ثم تقسيم المقارن
إلى التعلق بالهيولى وإلى غير التعلق
بها (قال المحاكات لا نقول نحن نعلم
بالضرورة أن تلك الآثار المنبصرة
من الجسم) هذا جواب بغير الدليل
واقول فيه بحث إذ دعوى الضرورة
في محل النزاع وهل هذا إلا كقولنا نعلم
بالضرورة أن الآثار المنبصرة من
زبد خللا منبصرة من زبد لا من
الجوهر لمفارق الذي يسمى نفسا
غاية الأمر أن زبد لا يكون
مفارقا محضاً وأما النفس مفارقاً
أصلاً فبغير ضروري كيف وقد نقل أن
من النفس من ذهب إلى أن لكل
نوع مبدأ مفارقاً يستند إليه آثاره
الصادرة عن جوهره وذهب أفلاطون
على ما روي عنه الشيخ المقتول إلى
أن لكل شيء ربه أو جوهر مفارق مبدأ
الآثار (قال المحاكات فنقول تعلق
الصورة بالهيولى يدل على استلزامها
للهيولى لا العكس) وذلك لأن التعلق
أي الحال لا يتحقق بدون المحل البتة

لو كانا من الأجزاء العقلية لم يفتك تصور الجسم عن تصورهما بنى ههنا
نظر أن الأول أن في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين أحدهما
أن السطح والذهي ليسا من الأجزاء الوجودية وثانيهما أن السطح والمتأهي
ليس من الأجزاء العقلية وليس مع الدعويين ترتيب على ما وجهه فلا يكون
للفاء في قوله فلا يكون ذا سطح ولا متأهي فائدة ويمكن أن يقال للدعوى
الثانية دليلان لم يدل فاء السببية عليه فإن السطح والمتأهي لما كانا خارجين
عن حقيقة الجسم كان ذا السطح والمتأهي أيضاً خارجين لأن المأخوذ
من الخارج خارج نطاقاً وهو قوله ولذلك فبعد أن قوماً إلى آخره الطر
الثاني أن سؤال الامام وارد على السطح والمتأهي فإن من منع استلزام تصور
الجسم لتصور السطح والمتأهي كمن لا يمنع استلزام تصورهما لتصور السطح
والمتأهي والجواب أنه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فإن حقيقة
ليست إلا أنه جوهر مركب من الهولى والصورة ويده تصور هذه الحقيقة يمكن
أن لا تصور السطح والمتأهي بل تصور جسم غير متناهٍ وإليه الإشارة
بقوله ولذلك يمكن قوماً ما هو ذلك لم يثبت في الجسم الفهم المتسامي له
تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك أثبتوه غير
متناهٍ فإن قلت هذا الجواب كافٍ عن السؤال على السطح والمتأهي فلم قرره
إلى السطح والمتأهي فلتأنيبه بذلك على أن الامام لم يفرق بين السطح
والمتأهي وبين السطح والمتأهي وعلى أن الدلالة لم ينظم في الأجزاء الوجودية
وإن سؤاله لم يرد عليهما قوله (لأننا قد بينا أن الهابة أيضاً قد عارضة
السطح) أي باقياً إلى الجسم وليت شمرى أين بين ذلك فليس في شرحه
شيء دال عليه ثم قال ويمكن أن يجاهد به من الجزأ أن يكون شيء مما حرا
عن آخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك لما مر لشيء ثالث متقدماً على
ثبوت ذلك المقدم للشيء الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق أن برهان العلم قد يكون
الوسط فيه محالاً ولا يكون ثبوته للأصغر حجة ثبوت الأكبر فكذلك
الهابة ههنا وإن كانت متأخرة عن السطح إلا أن ثبوتهما للجسم حجة ثبوت
السطح لقال شارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف الحقيقي وفيما سبق
من المضاف المسهورى فإن أخذها تارة مع السطح فصارت مشهورة
والأخرى لامعة فصارت حقيقية فإذا كانت النهاية ههنا أضافه حقيقة
فهي تكون إضافة السطح الذي هو العارض إلى الجسم الذي هو العروض

بخلاف العكس كما في الموضوع بالنسبة إلى الأعراض أقول يمكن الجواب بأنه إذا ثبت بتلك المقدمة كونها
حاة في الهيولى وقد ثبتت بالمقدمة الأخرى هي أنها جوهر يحصل بفصل الهيولى ويقوم بها ثبت امتناع
خلو الهيولى عنها فلم تكن تلك المقدمة مستندة في بيان عدم خلو الهيولى عن الصورة إلا أنها ليست مستقلة

في ذلك البيان (قال المحاكات ولا نسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يوقف على العرض) اقول لاشك ان الاجسام اذا اختلفت انواعها ضد اختلاف تلك الاثار والاعراض فاختلافها انواعا اما مستند الى تلك الاثار او الى مبادئها والاول باعل قديمين الثاني يسان بطلان الاول ان الصورة هي الحالة ﴿ ١٣٣ ﴾ التي تقوم لمحل بها والمراد

بالتقوم ما يتناول النوع والوجود وليس مقصورا في الوجود لان العناصر الاربعة وكذلك هيوليائهم لم يخرج في الوجود الى الصور الممثلة والنباتية والحيوانية بل الاحتياج انما هو في تحصيلها نوعا باقوتيا مثلا فظهر ان كل حال يحتاج اليه المحل في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة ولا ينتقض بالسرير المركب من القطعات الخشبية والهيئة المخصوصة فان تلك القطعات وان احتاجت في تحصيلها نوعا سريريا الى تلك الهيئة لكنه لما كان النوع السريري نوعا صناعيا لا حقيقيا لا يلزم الفساد ثم من المعلوم ان الماء مثلا نوع حقيقي قصده يكون بامر جوهري لا عرضي واثار اليه النتج في المتعلق حيث حقق ان ليس كل معنى اقترن بمعنى يوجب ان يجعل له ذاتا احدية يصلح ان يجهله مستحقة لوقوعه في جنس مفرد والالكان الانسار مع البياض بل مع الفلحة ذاتا متعددة وهي كلية فيكون نوعا فيصير الانسان جنسا (قال فاذا ثبت ان تعار كون الشيء ذابياض ليس يؤدي الى اتحاد فاعترضه كونه ذابياض يجعل اشئ بمصلا موجودا بالفعل قبل فصل اللون باللون وجعل فصل الحيوان بالحيوان فيحدد الشيء انما يتحدد شيئا بان يصير جسما او شيئا

واضافه انما عرض الى المروض انما يهتفي بعد المروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للمروض وفيه نظر لان اضافة المارض الى المروض والمروض لو وجب ان يكون بعد المروض والمروض ايضا اضافة المعارض الى المروض كان المروض بعد المروض آخر وانه محال والجواب الحق ما تضمنت من قبل ان هناك ثلثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتها فليست النهاية طارئة للسطح بالقياس الى الجسم بل يمرض الجسم اولاً ثم يمرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية قوله (ويديان لزوم الخط للسطح والخط للسطح ايضا واسطة للنهاية) فانهم لا يرضون لها مع عدم النهاية (لقاتل ان يقول كيف يكون السطح والخط غير متماهين وقد دل البرهان على تنهاى الابعاد وجوابه ان النهاية يطلق على متينين احدهما النهاية بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حدية والاخر النهاية في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفيض مقدر محدد بقدره والمراد بالتساوى ههنا النهاية في الوضع فالسطح والخط انما يتماهيران بالخط وانقضاء اذا كانا متماهين في الوضع اى اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف هو خط والنقطة بخلاف ما اذا اختلفا في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متماهين في المقدار لا يمكن فرض مقدر بقدرهما قوله (واذا قطعت الكرة) اذا توهم سطح منقطع كرة تقسم الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحها هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما قوله (قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة) لما ذكر وجود النقطة المركزية في الوسط باقوة كوجود النقطة في الثلثين والثلث والرابع وسائر الاجزاء وان لم يمكن فرضها الا في مواضعها المتينة اعترض الامام بان امكان حصول هذه النقطة ثابت في هذه المواضع غير ثابت في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض موجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقطة الغير المتناهية بالفعل والانقسام الغير المتناهي بالفعل وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز ولقطبين لا الحركة

آخر فيكتل يلزم ان تعرضه انه دون بياض) اقول هذه الكلمات الدائرة على السنة المشائين ﴿ ١٤١ ﴾

القالا ثلث بان تقوم الجوهر لا يكون من العرض واما الاشرافون فهم يلزمون تفرم الجوهر بالعرض فانهم قالوا بان الجسم الحاصل مركب من الجوهر الذي هو الصورة الجسمية والاعراض لمصلحة به (قال الشارح فان

الجلسم ينتج ان يحصل من غير ان يكون موصوفاً باحد هذه الامور اقول لا يذهب عليك انه لو ثبت هذا لكان
الصورة النوعية من غير توسط التأثير لانه لا بد من امر يحصل به الجسم المادى مثلاً لكن لما كان مقصودهم اثبات
امر مؤثر يستند اليه الاثار المختصة ﴿ ١٣٣ ﴾ بذلك النوع اخذوا التأثير (قال المحاكات لما يلزم من جوهرية

تلك المبادئ ان تكون صوراً وانما
يلزم لو كانت سالفة في الهوى اقول
قد استدل على كونها متعلقة
بالهوى وهو عينه معنى الحلول
فيها فيبقى القدر في احدى مقدمات
دليله الا ان يقول انه لم يثبت بعد ولطه
اشارة الى البص الذي اوردنا عليه
هناك (قال المحاكات والحق ان
اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستردك)
اقول الشيخ اطلق لفظ الصورة على
مبدأ هذه الاثار والصورة هي الحال
الجوهرية فلا بد لتتبع كلامه من التمسك
بالمقامين الآخرين حتى يثبت
ماداهما فظهر ان اثبات الجوهرية
ههنا وكذا اثبات كونها متعلقة
بالهوى ليس مستردكاً (قال المحاكات
والصورة النوعية وان كانت امراً
واحداً بالذات لانها متعددة بالجهات
يتنقض بكمية ما يناسبها) اقول لفتايل
ان يقول اذا جوزتم استناد اثار
مختلفة الى صور نوعية واحدة
بجهات مختلفة فلم لا يجوز ان تكون
تلك الاثار مستندة الى الصورة المجسمة
بجهات مختلفة وبشرائط متعددة
يختص في كل جسم ما يناسب آثارها
فلم ينتج الى اثبات الصورة النوعية
ولو قيل فلم بالضرورة ان اختلاف
الاجسام من حيث ذواتها فلا بد
من الامتياز بامر مخصوص داخل
في حقيقتهما وما هو الجسمية المشتركة

انما اوجبت الانقسام لا اختلاف الاعراض فان لمركزا الفطين لما اوجب
ان يكون ساسكئة وسائر الاجزاء مفركة لزم انفصالها عن الحركة
بالفصل فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها
اجاب بان الحكم بما كان وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها فيها
ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها
مفروضة فالامام فرض وقال لهما افرض وهذا الجواب انما يتم لو كان
الامكان امراً اعتبارياً وبسؤال الامام الزايم منه على ان الامكان امر
وجودى عند الشيخ قوله (يريد بيان امتناع ادخال الابدان) لا مصدر
الفصل بالتنبيه فكانه يدعي ان هذا الحكم اولى وهذه المسئلة طبيعية
لان البحث فيها عن امتناع الدخال للمراض للجسام الطبيعية
وكذلك المسئلة التي بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما يذمها بعد
مقدارى لا خلاه فان قلت مسائل العلوم هي المطالب التي يبرهن عليها
في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولى فنقول القول بان
المسائل مطالب قول خرج مخرج لا غلب والادهي بالحقيقة اثبات الارض
الذاتية للو موضوعات وذلك الاثبات ربما يحتاج الى برهان الا ترى ان امتناع
ضروب الشكل الاول من المسائل المنطقية مع انه يدعي فلا يلزم ان يكون
جمع مسائل العلم كسبية والاستشهاد بان الجسم لا يتخذ في جسم واقف
تدبير للاستفراء الذي استفاد النفس هذا الحكم الاول سببة اذا الحكم الاول
ربما يحصل للنفس بسبب تنوع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا
شاهد ان الجسم اذا نفذ في مكان جسم آخر يتنقض عنه الجسم المتكهن
فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزئياً تااع التدخال فان قلت فالحكم بامتناع
التدخال مكتسب من الاستفراء وهو احدى الحجج على المطالب والمكتسب
من الحجة لا يكون بدعيها فنقول الحصول من الحجة اهم من ان يكون بطريق
الكسب او بالبدهة فلا بد في الاكتساب من حركتين حركة من المطالب
لحصول المبادئ وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادئ
والاشتغال عنها الى المطلوب كما في الحذسيات والبحرييات وغيرها
قوله (وان ذلك لا يعود لالهوى) فان الذراعين لا يجوز ان يصبرا ذراعاً
واحداً والاكلاكل الكل مساو بالجزء لان هوى الذراعين لا يجوز ان يكون
هوى ذراع واحد فان الهوى لاحصاء لها في المقدار بل نسبتها متساوية

والالهوى اندفع ذلك لكن هذا تقرير آخر ورد عليه ان ذلك الامر اقل هو الفصل ولا يكون التركيب الذهني
بحذاء التركيب الحسارى بل يكون من قبيل التركيب الذى للسواد من جنسه وفصله مع بساطته
في الخارج قد بر في الجواب والحق ان هذا الاراد انما يتوجه الى تقدير حذف قيد الاختلاف واما التقرير

حيث استقل مجرد ثبوت تلك الاحوال الجسم على ان لها مبدءاً في الجسم فتقول لو كان كذلك علم ان يكون ثبوت ذلك المبدء الجسم مستندا الى امر آخر موجود في الجسم وحيث لا بد في الجواب من الضيق الذي ذكره الشارح في بيان الغاية على ما وجهه صاحب المحركات ونقلنا آنفاً ما لم ﴿ ١٣٦ ﴾ قال المحاكات وذلك لان

بل الجسم موجود هناك على ما ساقى يستلزم قوله (يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع) اي مراد الشيخ عن هذا الفصل ان بين ان الجهة ذات وضع واتمايمه لان صفى القياس الثاني موقوفة عليها فيقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية وهذا القياس مصادرة على المطلوب لان الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قول الاشارة وانما ساقه الى ارتكاب هذا المحذور ظاهراً قول الشيخ فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة والاولى ان يقال هذا الفصل في بيان هذه الصفرة حتى يكون الكلام ان الجهة لا يتناولها الاشارة لانها لا تقع نحوها الحركة فهي مشار اليها واليه اشار بقوله لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة وبما قوله لوضعها فنشأ ان الجهات في نفسها وحقيقتها قابلة للاشارة فقول (يريد بيان ماهية الجهة) اعلم ان حاصل ما تقرر ان الاشارات تمتد متساوياً ولا شك الى الالهة متتهى وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستتية وهي تمتد الى المنتهى فتمتعي الاشارات والحركات يكون بالضرورة موجوداً ذا وضع فلا تبيّن وجود الجهة واه على اي احد الوحدان ان بين ماهيتها فهي طرف الامتداد لانها لا يجوز ان ينقسم وتقرر السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة الى الجهة والحركة عنها اما ينقسم لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة لم ينقسم في القسمين لان هناك قسماً آخر وهو الحركة في الجهة فانحصار تلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة على المطلوب وجوابه ان ذلك انقسم متافاً هية الجهة فان الجهة ما ليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة وانه محال قوله (احد مما جعل الكبرى اخص من كلاً) اي تخص الكبرى بالتحرك بالابن فتقول الجهة مقصد التحرك في الابن ومقصد التحرك في الابن موجود وحيث لا يرد التقص بالتحرك في الكيف وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للثبوت اما انه ليس بتام فلان مقصد التحرك اما ان يجب ان يكون موجوداً او لا يجب فان لم يجب فمقصد التحرك في الابن لا يجب ان يكون موجوداً وان وجب فمقصد التحرك في الكيف يلزم ان يكون موجوداً والاعمال الفرق واما انه ليس عطيق للثبوت فلا كلامه ان الجهة مقصد التحرك لا الفصل

تلك الكيفية لازمة لتلك) اقول هذا الكلام من الامام يدل على ان مراده لزوم تلك الكيفيات الجسم الفلكي لا الصورة الحسية الموجودة فيه وحيث لم يسقط القسمة المذكورة لان بدتها ليس على ان تلك الكيفيات لازمة للصورة الجسمية حتى يرد انه باطل لان لزومها لنفس الجسم الفلكي وحيث نقول الجسم الفلكي بسبب استماله على الهوى المتخذه ليس مشتركاً بين سائر الاجسام وليس اختصاصه بسبب الصورة التوعية ايضا في امر واماماً اوردته صاحب المحركات من انه لا يصح لزوم الامتصاص التبعي كذا في جوابه انه لو كان تخصص الجسمية بسبب الصورة التوعية فالصورة التوعية معينة لتحصيل ذات اللزوم فلا يكون لازماً لان اللازم قسم اخصارج فكل لزوم بعد تحصيل ذات اللزوم والامر فيه هي (قال المحاكات والثاني باطل لان الحاصل في الجسمية ان لم يكن لازماً امتنع لزوم الصورة) الخ اقول بما ذكره في نفي هذا الاحتمال يمكن نفي الاحتمالات الاخرى التي ذكرها وكانه اراد في كل احتمال ان يطل بدليل على حدة استطهارا ثم اقول هذا الكلام من الامام يدل على انه اراد يلزم تلك الكيفيات لزومها للجسم الفلكي في المشتل

على الهوى لا الصورة الجسمية على ما مر من اشارح من كلامه لانه لو اراد لزومها بصورة اكبر بسبب الحاصل الذي هو الهوى لوجد ان الهوى للملم ذكر لازمة للصورة الجسمية لاختصاصها بالهوى وعند عدم اختصاص الصورة به كيف يكون مبدءاً لما يكون لازماً للصورة وقد عرفت آنفاً بان هذا اللازم

لشيء لا بد ان يتبع انعكاسه من الشيء المهم. الا ان يحمل على الصورة الجسمية المخصوصة (قال المحاكات وغيره)
ليس بشيء لان المعارضة لوقائع الى آخره (اقول فيه بحث لان هذا القائل حل التسليم في المعاد رتبة على
معناه الظاهر وهو الاذعان ﴿ ١٢٧ ﴾ بالادلة والتصديق بمقدمه على ما نادى عليه دليله وجبت ادراج

المعارضة الى النقص لانها فيه
لدفعه لانه حينئذ يصير المعارضة راجعا
الى المتع بعد تسليم وهو غير مقبول
بل الحق في الجواب ان يقال ليس المراد
بتسليم الدليل في صورة المعارضة
الاذنائه والتصديق بمقدمته
بل عدم اعترض له والسكوت عنه
وحيث ظهر انه لا يلزم من تسليم
الدليل بهذا المعنى تسليم هذا الدلول
والاذعان به (قال المحاكات فغير
مقبول لان القابل لا يكون فاعلا)
اقول الظاهر ان الامام جعل المادة
مختصا ومزجها تلك الكيفيات
للملك وليس غرضه انها فاعل حتى
يرد ان قال لا يكون فاعلا ولو سلم
انه جعلها فاعلا فانما يلزم منه
كونها فاعلة لروم الاراض لا للنفس
الاراض والقابل انما لم يكن فاعلا
لانه على ما صرح به الشارح
في تقرير الدليل لانه ليس فاعلا
لشيء اصلا (قال المحاكات وقبه نظر
لما نقول هب ان الصورة التوحيدة)
اقول الظاهر ان المتع المشار اليه
بما قلته هب هو انه يمكن ان يكون
اختصاص الجسمية العقلية من جهة
اختصاص الهيولى لا الصورة
التوحيدة (قال المحاكات لجواز لزوم
الصورة وعدمها معا على ذلك
التقدير) اقول هذا اي كون الشيء
الواحد ولو كان محالا مستلزما

بل بالحصول عندها وصولا وقر بافلاخه في ان مقصد الحركة بالحصول
عنده لا بد ان يكون موجودا واما الكيف فهو مقصد الحركة بالحصول
فيجب ان لا يكون موجودا والا لزم فصل الحاصل هذا هو الفرق الواضح
المطابق لمقتى الكتاب والله اعلم بالصواب (الخط الثاني قوله) (الاجسام تنقسم
باعتبار الجهات) اراد بان الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات
اطراف الامتدادات ومقاطعها كانت حدودا ظاهرة هو الذي تقوم به
تلك الحدود وتعينها والاجسام باعتبار الجهات اما بمحددات الجهات واما ذات
الجهات وهي التي تحصل في الجهات لا بمعنى الحصول في حاق الجهة
بل بمعنى القرب لها وهي الاجسام التي في قوله (هل الخوض في تقرير ذلك)
المشهور فيما بين اتناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان الابعاد المفروضة
في كل جسم ثلثة لا غير وكل عدله طرفان وقد تعريف لعوق بحسب الطبع
استرازا عن الانكاس فان ما يلي رأس فيه ليس نفوق لانه ليس
على الهيئة الطبيعية وتعرف العين بحسب الاغاب لا يرى ما يصير بالجنب
النفوق ضيفا ولا يخال له انه يسار في العرف لانه لا يصدق عليه انه اقوى
الجائين في الاغاب قال الامام نقلنا عن الشفاء سبب الشهرة اعتبار ان ما
وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من جهاته فادهم يعمون الجهة
القوية منه يمين او ما يقابلها لا وما يلي وجهه قداما وما يقابلها خلفا
وما يلي رأسه وقدمه فوقا وسفلا واما في الحيوانات ذوات الاربع فالنفوق
منها ما يلي ظهرها والسفل ما يلي بطنها واعتبار حاصي وهو انه يمكن
ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة واكمل بعد طرفان فيكون
لكل جسم جهات ست وأشار الشارح في اثناء بيانه الى ان الاعتبار الاول
راجع الى الاعتبار الاخير فليس فوق الاذن وتحت الاذن طول قائمه
الذي هو الامتداد اطرفي في الجسم ولا يميزه ولا تميزه لا بحسب عرض
قائمه الذي هو الامتداد العرضي ولا قدومه ولا خلفه لا باعتبار شخص قائمه
وهو الامتداد الباقي فلا يكون سبب الشهرة الا شيئا واحدا ثم لا بد ان يكون
اعتبارهم الجهات في الانسان اولالا ههنا اقرب اليهم ثم يستعملونها
في سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى اوهام السامعة
ان الانسان لما ساط به جبين وعليهما اليدين وطهر وبطن ورأس وقدم
كان له الجهات الست اما العينين واليدان فاعتبار الجبين واما لفق والسفل

للتفضيل مع انه خلاف ما حققه ﴿ ١٨ ﴾ في شرح المطالع غير مطابق للواقع لوجهين احدهما انه
من المعلوم بالضرورة انه لا صور علاقة ذاتية بالتفضيل معا وثانيهما ما حقق في شرح المطالع بان استلزام
الشيء واحد التفضيلين ملزوم لثاقفه لا لآخر ومثاقفه ملزوم لعدم استلزامه فلو كان مستلزما للتفضيلين

التقدير والشكل قشابه الكلى والجبر ليس لازما من الغرض للذ كور بل كان لازما مملزم منه ولا بعد ان يقال ايضا مقصود الشارح من التشابه هو الاتحاد على ما قررنا انما فراده انه يلزم ان يكون جميع الصور متقدرا متشكلا بمقدار واحد وشكل واحد ويكون الموجود من كل منهما شخصا واحدا ﴿ ١٤٠ ﴾ وليس لاحد ان يقول فيتمتد

كل منهما يذهب الى الرأس لاخر فلو فسر التوق بمائلى الرأس والعت بمائلى الرجل فاذا اعتبر التوق بمائلى رأس احدهما كان مائلى رأس الآخر هو العت لا بمائلى رجله وبالمكس فبما يتبدلان وان كان المراد منهما مائلى الساع وما يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام اعترض على الشيخ حيث اطلق القول بان التوق والسفل من الجهات التي لا تتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد بالتوق والسفل مائلى الرأس والقدم مطلقا وبالتبدل بالاتكاس وكفى هذا اقدر في بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التي فرضها بل المراد بما ورد في عارضة مائلى الرأس والقدم بالطع والجنب الذي يلي رأس الشخص انتم على الصنف الاخر من قطر الارض ليس الذي يلي اليه بل بالصنع فارقت لاشك ان الشخص القسم على طرف قصر الارض وسوقه على انه هو الطبعي فيكون بجانب الذي يلي رأس الشخص الآخر يلي القدم بالطع فيكون سفلا باعياس الى ذلك فتعول قوامه بالطع ليس حقه للقدم بل متناق بال فعل ومعنى التناق ان رأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية في رأس كل شخص مع اذنه ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص لاخر معها ولا لكان قدم شخص الاخر لو فرضنا حيث رأس الشخص لاول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس احد الشخصين من الطبيعي ما يقرب قدم الشخص الآخر فربط طبيعيا ما ما يشبه ذلك فهو اشارة الى عين افلاك وسمه فان الجنب الذي منه يسمى باليمين لا رقة حركته انما يظهر فيه ومثاله بالشمال كافي لانسان ويحل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدم والخاف لانه ذكر من الجهات المفروضة اليمين والشمال فلم يبق من ذكر الجهات الست الا العدام والخلف فاذا حلتا عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة ومعنى الاحتمالين ان قوله هل اليمين والشمال فيما يليها اسم على امرين احدهما اليمين والشمال والاخر ما يليها وذلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان اسارة الى ما يليها كان الكلام ومثل ما يشبه ما يليها وما يشبه ما يليها هو عين افلاك ويساره عن ما يشبه ما يليها هو ما يلي الالك وهو عينه وشمله كان ما يليها هو عينه وشمله لان كان اشارة الى اليمين والشمال لشبهه هو اعدام والخلف الا ان تفسيره يمين افلاك وشمله انساب لان قوله فيما يليها يدل دلالة لطيفة على ان المراد من مثل ما يشبه ذلك لا في ما يليها والا لكان قوله في يمين مستدركا قد شفه امالك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون

لا يتصور كل وجه من القدر وماله القدر لا بد ان يكون له كل وجه فرضي لان مجرد وجود المادة يكفي لتحقيق الكتابة والجزئية الفردية ولا يشترط في تحقق الكتابة والجزئية الفردية امر سوى المادة واعتبار الحقل اذ لا اختلاف ههنا في الخارج بل العقل فرض فيه جبرا متقدرا بمقدار واحد من مقدار الكل (قال المحاكات وعن السؤال الثاني اننا نسأل) اقول لا يخفى على الناظر في عبارة الكتاب ان ليس فيه اشعار بالسؤال الثاني ولا يجوابه بل لا ينطبق عليه اصلا (قال المحاكات فلاما لو وجد مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين) اقول حل التدرج على ما يكون باعتبار الزمان مقال ما قال ولا يخفى ان وجود تلك الامور مرتين مثل وجود الشخص مرتين مستلزم لاجادة المعلوم في الكلام استدراك على ان قول الشارح فان الاشخاص من حيث لا يقال لا يدل على ان المراد من التدرج ما يكون من جهة المادة اي كل فرد لا يمتد في مواد متعددة والازم شخص واحد في مواد متعددة وحديث يظهر ان المراد من عدم التماثل عدم الاتحاد اذ لا مانع من تماثل الشخص في مواد متعددة فتدبر (قال المحاكات لان القوى السماوية تأثيراتها واثارها غير

ثابتة ههنا على ان تأثيرها منحصر في التمريك والاراء في الحركات والاضاع لكانه لم يثبت ﴿ رآه ﴾ (قال المحاكات يمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من الفاصل في كلام الشارح مابعد القابل على ما يشعر به كلامه حيث قال فان جسيم ذلك على فاعية لشخص الصورة واما الحاصل

فهو علة قابلية فان مقابليتها بالعلة القابلية وكذا جعلتها رعايشها بان المراد ماسوى العلة القابلية والاعراض
واحد وما ذكره فقيهه صدى من جعلها القوى الساعوية وسلموا انها تلتخص بالصورة وليست معدة ومن الثاني
ان المراد بالاشخصات ما يكون ١٤١ سبب الاشخاص تلك الاعراض وامتناعها لتلخص تلك الاعراض

سواء كان قابلا حقيقيا او شرطا
او معدا وعلى هذا لا يتوجه ما ورد
بقوله لكن الشيخ وصف اللطال بانها
تتحدد بها الخ وكذا ما ذكره بقوله وايضا
ان المراد بالاشخصات ما يكون علة لتحين
تلك الاعراض على وفق ماسبق (قال
المحققان لكن الشيخ وصف اللطال بانها
تتحدد بها آ) اقول سيجي انه لا يحل
العوارض المشخصة لانها في تخصصها
ووجودها محتاجة الى محلها فلو تخصص
معرضها بهمازم الدوران ما هيأتها
لا يمكن ان تكون مشخصة لاشترائها
بين اشخاص كثيرة فراد الشارح
المحقق من المشخصات ما له مدخل
في تفصيل الصورة حقيقته ما يكون

علة مختصة لها وتلك الاعراض
مقابلة لها ومقارنا تظهر اندفاع قوله
لكن الشيخ وصف اللطال آ وكذا قوله
وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ آ
(قال المحققان فهو لا يلزم لما بين ان مراده
من العلة القابلية العلة المعدة) يعني
ان العلة المعدة لا يلزم فيكون علة قابلية
انما اللازم فيه العلة الفاعلية الحقيقية
اقول هذا لا يرد على ما وجهه كلام
الشارح من ان المراد من اللطال الفاعلية
معدت الصور واما على ما وجهنا
من ان المراد من اللطال الفاعلية ماعدا
الطة القابلية فلا يرد وكذا لو كان المراد
من اللطال الفاعلية ما يكون فاعلا
حقيقا او ما يكون معدودا في جانيها
وكونها معدة بخصوصها غير مرادة

رأسه في جهة القطب الجنوبي ويمتد الى المشرق ووجهه الى وسط
السماء فيكون القطب الجنوبي حلوا والشمال سفلا والمشرق يمينا والمغرب
شمالا ووسط السماء قدما ومقبلة خلفا وبحسب الحركة الفرية بانسان
رأسه في جهة القطب الشمالي ويمتد الى المغرب فيتبدل الجهات الاربع
بخلاف القدام والخلف وما عرضته الشارحان انما هو بحسب الحركة
الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبار ما اعلم ان الشيخ انما قدم هذه
المقدمة على اثبات مجدد الجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا
فان لكل جسم حدا وحدا واحدا ودواما بعين وصفها بذلك الجسم فهو
المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التي يميز الناس اليها لا في جمع
تلك الجهات بل في تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة
السفل فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة فلماذا قال فتعدصا هي بالفرض
قول (ثم من المحال قل الخوض في البرهان) لا بد من تمهيد مقدمة
وهي ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متميزتان بالطبع متقابلتان
بالطبع اما انها متميزتان بالطبع فلان نرى ان الاجسام السقلية بعضها
يحرك بالطبع الى فوق كالثقل وبعضها يحرك بالطبع الى تحت كالارض
فلو ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض
الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع
واما انها متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة
عن الآخر بالطبع وايضا احدهما ما يلي رأس كل شخص بحسب الطبع
والآخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك
ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد عنه
بالضرورة اذ امتد هذا فقول لما كان في الموضع خلف فلا بأس ان نشرح
كلام الشيخ بالاوامر كلامه الشرح لتحقيق الفرق بينهما وانما بالتمثيل
ان وقع قاما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية وتعين وضعها اما
ان يكون في خلاف او ملاء متشابه اي ملاء لا اختلاف فيه اسلا في الواقع
ارفعيا لا يكون خلاء ولا ملاء متشابهها والاول باطل اذ ليس حد من الخلاء
والملاء المتشابه اولي بان يكون جهة طبيعة من الحد الآخر ضرورة تشابه
حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تحدد الجهة بشئ خارج
عن الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة يكون حسم او حسمات لان الجهة

وان كان بعضها كذلك في الواقع عظم ان ما ذكره الشارح تمام على ان ما ذكره صاحب المحركات كلام على السند
وذلك انه لا يلزم من كون الشيء سرا ان يبينه ههنا ويرهن عليه والبراد على السجدة اخذ بالواجب بل المناسب
لاطلاق هذه اللفظة ان يكون هذا الشيء خفا والخفا يقتضي ان لا يبين ههنا وهذا هو الموافق لاستعماله في مواضع

غير المتصور والمصور الآخر متساوي
 في القاطع الذي يقطع القاطع آخر
 القوس ويحذف كل من حوله وأقول
 ومن ذلك ان يصير اراء كلاً ما على سبيل
 كواحدة مع الامام وتسلم لصحة
 نظيره فامل وكونها عدة مخصوصة
 غير مرادة وان كان بعضها كذلك
 في القاطع فظهر ان ما ذكره الشارح
 محتمل على ان ما ذكره صاحب المحركات
 كان كذلك على السند اذا حل
 كلام الشيخ على جواب السؤال على
 ما نقله من الامام (قال المحركات
 فان ثبت ان كل حادث صالح) اقول ليس
 ليعمل ان يقول هذا لا يعتبر في تعريف
 للمادة مما يتوقف عليه المعلوم
 في العلم ايضا ولا يلزم من تقريره
 الان الحادث السابق متقدم بالزمان
 على اللاحق ومتقدم بالذات ايضا
 ولا يلزم منه الاتوقف الحادث اللاحق
 على وجود الحادث السابق ولا يلزم
 الوقف على عدمه ايضا لاننا نقول
 مراتب القرب غير مجمعة او موصولة
 هكذا ما هو عليها ومرتبات القرب
 لما كان موقفا عليها باعتبار الوجود
 والعدم ايضا كان علمها ايضا كذلك
 على ان يعتبر في ماهية المعد ليس
 سوى انه ملازم للاستعداد له فقد
 التفت فامل (قال المحركات وهو التسلسل
 الخ) اقول ليس لاحد ان يقول
 لعل عدم الحادث بارتفاع وجود

ذات جسم وهي ذات الجسم لا يكون الا على الوضع واما ما كان تعدد
 الجهة كما يكون الجسم وهو ان كان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد
 او لا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لا دليل على الاول لان لكل
 استدلال طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنتان والجسم الواحد
 من حيث انه واحد ان كان متحد الجهة لم يتحد به من حيث هو كذلك
 الا بجهة واحدة والمطلوب متحد الجهتين فالعدد اذن لا يكون بجسم
 واحد من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون جسما واحدا بل جميع
 او يكون جسما واحدا لمن حيث انه واحد لا جائز ان يكون التعدد
 بجسمين فانه لو تعدد الجهات بجميع فاما ان يكون احدهما محيطا والاخر
 او يكونا متساويين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحدا في الجسمين
 احدهما محيط والاخر حتى يكون تعدد احدي الجهتين بالمحيط والاخرى
 بالمحيط كان المحيط لا محالة كالمرکز لان الجهة الاخرى في غاية البعد
 عن الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد عن المحيط ليس الا المرکز فيستدعي
 الجسم المحيط في التعدد حتى يكون متحد احدي الجهتين وهي غاية القرب
 بسببها والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمرکز فكأن الجسم المحيط واقعا
 في البعد بالمرض حتى لو فرض المحيط بحيث لا يكون في المرکز لم يقدح
 في تعدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان
 الضمير في حشوه يستعمل ان يعود الى المحيط لا الى المكان يكون المرکز خارجا عن
 المحيط بل الى المحيط او يتعدد جهة البعد بمرکز الجسم المحيط سواء فرض المرکز
 في حشو المحيط او خارجا عن المحيط فلم يكن المحيط دخل في التعدد بالذات
 فانه لو كان له دخل في التعدد لكان اذا فرض المرکز خارجا عنه لم يحصل تعدد
 جهة البعد وليس كذلك فلا يكون متحد الجهتين بالجسمين مقابلا باحدهما
 لمن حيث انه واحد والمقدر خلافة واما الثاني فلو جهتين احدهما ان كل
 جسم يفرض من الجسمين المتساويين انما يتحد به جهة القرب واما جهة
 البعد فلا يتحد بشئ منهما لان البعد عن اي جسم يفرض منهما ليس
 محدودا فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى ان فان كل حد
 يفرض به غاية البعد فهو اذن الحد البعد منه باضرورية بخلاف ما اذا كان البعد
 في حشو الجسم فانه حيث يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض
 وراءه لا يكون البعد منه بل يكون من جهة القرب واليه اشار بقوله ما لم يكن

حادث آخر سابق عليه سبفا زمانيا وعدمه بارتفاع عدم حادث آخر كذلك وهكذا مثلا محيطا
 عدم (1) في هذا اليوم بارتفاع (ب) في الامس وارتفاع (د) في اقبله وهكذا وحيث لا يلزم التسلسل
 الجمل اذا لا اجتماع بين الوجودات التسلسل لاننا نقول اذا ارتفع وجود الحادث في الامس فلا يلزم اما ان يحقق جميع

والجسم الواحد لا يتحرك في نفسه بل يتحرك في غيره...

والجسم الواحد لا يتحرك في نفسه بل يتحرك في غيره... (قال الشيخ الهولوي) ...

فصل في معرفة الجسم الواحد من كل جسم الى جسم آخر... (قال الشيخ الهولوي) ...

على مجموع المقدمتين وبعد ما اشار الى مقدمتي التلازم ذكر ان ذلك التلازم اما من جهة ان الهيولى محتاجة الى الصورة في تحركها...

فمن البحث ولا مذكور الامام من ان مورد الصفة لا يتناول بعض الاقسام وهو ان يعم الثالث كل واحد منها مع الآخر على ما يستظهر (قال الصائحات لانه لما كانت صفة امتع انفا كما هي العلول) قول فيه بحث لانه قد اشتهر بينهم ان العلول الواحد يجوز ان يكون له علل متعددة كل واحدة منها ﴿ ١٤٤ ﴾ بحيث لو وجد ابتد لم يوجد العلول

بسيده وان لم يميز اجتماعها وحيث لا يميز من كون الشيء صفة لا يمتنع هذا الامر بدون ذلك الشيء. نعم لو قيل لم يميز تعدد العلل السببية مطلقا لا معا ولا بد لا يصح هذا الكلام واثبات هذا معنى على ان العلول لا يستند بالذات الا الى ما لا يتحقق بدونه حتى لو تحقق امور كل واحد منها يصلح صفة لا امر فان كل ذلك الامر واحد لا بالعدد كان العلة بالحقيقة القدر المشترك بين امر وان كان واحدا بالعدد يارن ان الشخص المستند الى احداها غير المستند الى الاخرى مثل الحركة المستندة الى اصل الدور غير الحركة المستندة الى اصل التمازج بالشخص وعمام هذا الكلام يطلب من حوشيا على التبريد (قال الصائحات والاكالات العلولات مقدمة متلازمة) اقول فيه بحث لان العلولات التسديمية يتمتع انفكاك بعضها عن بعض والازم تخلف العلول عن علته التساعية ولا معنى الروم الانتفاع الانفكاك وتخصيص الروم ان كوننا شرا من التسلا زمين يا بي عنه القسم الثاني وهو ان يكون الملازمان معلولى صفة ثالثة يتسلسل في كل منهما بالآخر والا صوب ان يقال لا يكتفى كونهما معلولى صفة موجبة مطلقا لان المراد به حدة لعل الموحدة

البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالذات وتلك الاجسام بكسب واحد محيط بالجسم الاول فيكون تعدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الآخر بالعرض والخطب كاف في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان لكل واحد من الجسمين جهات لا تناسي والجسم الآخر لمساويه لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من تخصص مؤثر في التحديد فيكون حصة واقعة في بعض جهات الجسمين الاولين ما كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات الجسمين الاولين زمن الدور والاتسلسل فحينئذ يكون المعدد حسبا واحدا لان حيث انه واحد ذكر لا مطلقا بل من حيث الاطالة لان جهة القرب منه بدو اما جهة البعد فلا يمكن ان تعدد بما يمكن خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محسودا حينئذ بل لا بد ان يكون داخل فيه وهو المركز فيكون تعدد محيطا كرها وهو المطلوب فان قلت لاحاجة الى هذه التفصيلات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفي ان يقال الجهة لما كانت طرف امتداد فتعددها اما ان يكون في جسم او حصة في لان تعيين ذي الوضوع لا يكون الا بدني الموضع ولا بد ان ينتهي الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلا شك انه يتعدده جهة القرب فيصان بتعدده جهة البعد عنه لان تعدد جهة البعد بغير محال اذا اعد عنه قدر محدود والجسم الواحد اذا حدد جهتين لم يحدد كيف ما تقي بل من جهة الاطالة فحينئذ يتعدد بسببه جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المقصود فقولنا شئت ان هذا محصل البرهان وخلاصته لان السبغ انما زاد التقسيم لاول وهو ان تعدد الجهة اما في شيء متشابه او في غيره لانه اراد اثبات تعدد الجهات على تقدير تنامي الاعداد وعلى تقدير انتاهاها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية وهي تتعدد علما انها جهات موجودة فهذه الجهات لا بد ان تعين وصفا معين وضعها اما في جسم غيره تاه او متاه لا سبل الى الاول اي ان جوزنا وجود متاه متناه غير متاه لا يجوز تعدد الجهتين فيه ولهذا فرض ايضا تعدد الجهتين في الحلاء مع اتمين استدلته قد تيه بذلك على ان اثبات تعدد الجهات لا يوقف على تنامي الاعداد وعلى سبل الحلاء وانما زاد التقسيم ان في

فيهما ليس اربعة هذا العلول بعضها على ذلك ولا يتم صدور اكثر من الواحد الصريف ﴿ وهو ﴾ على ما يشر اليه صاحب تحركات بل لا بد ههنا من جهة قد يكتفى ان جهتين متلازمين لم يلزم تلازم العلولين فلو انه لا يكتفى كونهما معلولى صفة موجبة مطلقا مثل (قال الصائحات) ونحن نلنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين الخ) اقول

أقول لهذا تسليم الإيراد للركوز وإيداع إيراده آخر لأن الإيراد كان المتضمنة منه بيان "الجهتين"
 حلة في تحقق التلازم وبعد تسليمهم مقصوده ثم يتوجه حيث لا مشغلة بالآخرين الآخرين وهما كون العلة
 موجودة وكونها مقضية ﴿ ١٤٥ ﴾ لدوام التعلق (قال المحاكات) ويمكن أن يجاب عنه بأن العلة إذا صدر
 عنها شيان إلى قوله لا يستلزم العلة

الأم من جهة مصدريته كتب
 قدس سره والتلازم بين الجهتين
 غير معلوم أقول إذا كان كذلك
 فكونهما معلولى علة واحدة
 لا مدخله في التلازم لأن تلك العلة
 مالم تعد دوام التعلق لم يتحقق بينهما
 التلازم وإذا عاد دوام التعلق تحقق
 التلازم ولا دخل لكون العلة علة
 لكل واحد من المعلومين في إفادة
 دوام التعلق والحاصل أنه لا فرق
 بين كون علة واحدة وبين كونها
 اثنتين في تحقق التلازم بينهما لأنه
 إذا لم يشترط تلازم الجهتين لم يلزم
 التلازم بين المعلومين أصلا وإن
 اشترط فعلى تقدير تعدد العلة فيهما
 فيتحقق التلازم أيضا بعد اشتراط
 التلازم بين العلةتين فتعديده علة
 كل منهما لا مدخله في التلازم
 أصلا نعم لو كانت علة أحدهما
 بعينها علة الآخر لكان وحدة
 العلة لهما مدخل في تحقق التلازم
 لكنه باطل على ما ذكره وعلى تقدير
 صحته يلزم استدراك قيد إفادة تلك
 العلة دوام التعلق فأمل (قال المحاكات)
 ففى أن يكون العلة هي الصورة ويحى
 فيه الأقسام الثلاثة كون العلة هي
 الصورة هو للمقدمة التي عبر عنها
 الشيخ بقوله وإعلم أن الهوى مفتقرة
 إلى مقارنة الصورة فكون الهوى

وهو تقسيم المحدد إلى جنس واحد وجهين دفعا لما سبق إلى الإوهام
 العامة من أن السماء سطح متو هوفوق والارض سطح متو
 هونحت هذا ما ينطبق بالحق وأما الشرح فقوله فالجهتان المتعنتان بالطبع
 يكون تعين وضعهما أى تحدد الجهتين وهوتعين وضعهما إما فى شئ
 متشابهة بخلافه كان أو لاء وإما فى شئ مختلف وهذا يؤهم أنه ليس
 على محاذة كلام الشيخ لأن قوله متشابهة صفة للملاء فلا لا لمتشابهة
 قسم والحلاء قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسما واحدا لكن الحلاء
 أيضا لما كان متشابهة لأن المراد به البعد المظهور والدليل على استحالة
 العدد بهما مشتركا صرا قسما واحدا وهو محال لثلاثة أوجه أحدها
 أن بعض حدود التشابه ليس أولى أن يكون جهة من سائرهما وقد أشار
 ههنا إشارة لطيفة إلى أن قول الشيخ بأن يجعل جهة مخالفة لجهة
 أخرى فيه استدراك لأن أى جهة من الجهتين تفرض وإن كانت
 مخالفة لجهة أخرى بالطبع إلا أن الدلالة ليست بتوقف على هذا الاختلاف
 بل لولم يكن إلا جهة واحدة لا يجوز أن يتحدد بالتشابه لأن بعض حدوده
 ليس أولى بأن يكون تلك الجهة ومطلوبا بعض الأجسام دون بعض
 من غيره لكن قوله المفروضة أيضا مستدرك لعدم توقف هذا الوجه
 عليه وثانيها أن الحدود فى الحلاء والملاء المتشابهة بحسب الفرض
 لأنها لا تسمى بالتشابه إلا بالاختلاف فيه فى الواقع أصلا والجهتان المطلوب
 تحدد هما بحسب الطمع ويمكن أن يبرهن هذا الوجه بالحدود فيهما غير
 موجودة فى نفس الأمر وكلاهما فى الجهات لموجودة وثالثها أن الحدود
 فيهما غير متناهية فالجهتان المتعنتان ليسا اثنتين بقوله وكون الجهتين
 بالطع اثنتين نشر لما قبله لكن هذا اعينهم بالإسكانة بأحد الوجهين الأولين
 بأن يقل الحدود الغير المتناهية فرضية ومتشابهة فلا يكون الجهتان
 المتعنتان متما ولا الامتناع أن يكون اثنتين من الحدود الغير المتناهية
 وحديث يكون هذا الوجه مستدركا وبطلان يذكر تحدد الجهة من شئ
 متشابهة تعين أن يكون لتنى مختلف وذلك الشئ لا بد أن يكون حسمًا وجسماتيا
 لا يقال أن لابد بتحدد الجهة فاعلموا فلا تسمى أنه لابد أن يكون جسمًا وجسماتيا
 لجواز أن يكون مضافًا أن لابد منه فالحق في تحديد الجهتين المتعنتين لا يكون

مفتقرة إلى مقارنة الصورة ليست ﴿ ١٤٦ ﴾ مقدمة مسلمة حتى يرد عليه أنه بعد ثبوتها ونجوتان الصورة
 ليست مسلمة ولا كالمطلقة ولا واسطة مطلقة ثبت المطلوب وهو كونها شريكة لعة الهوى فيافوا إثبات
 التلازم وكذا قول الشيخ أو يكون للهوى بمجرد الصورة إلى آخره على ما ذكره سابقا فهذا الكلام

[illegible][illegible]

وإن لم يعتبر فيها الاتحاد أقول يمكن أن يقل معنى كلام الشارح أن الهوى عندهم قابل لمحض وقوعه وليس بقابل أصلاً لأنها ماهية مبهمة غير محددة في نفسها أصلاً وبقدر ما قررنا أن الله الموجب لا بد أن تكون مقضية للآلزام وعلته فاعلمه لأن الوجوب فاعله الموجب كما أن فاعل الوجود هو الوجود والوجوب هو الزمزم فلو كانت الله الموجبة

في الأولى كانت الحيولى قاعة للصورة من الثلاث على أن لو كانت الحيولى قاعة للآدم ثم الصورة
وهو الثلاث وهذا الأخير تموض بالصورة (قال المحاكمات) أنه لما جعل الأكل جارية للواضحة الاختار الشارح كانت
اقسام عليه الصورة أربعة ﴿ ١٤٧ ﴾ ثلاثة فم اقسامها على ما اختاره الامام ثلاثة (اقول في الجواب على

ان الشارح لم يذكر تلك الاقسام الاربع
الا عند قوله كلام الامام حيث قال والاول
منها ثلاثة اقسام فان الصورة تكون
للمجلى اما على مطلقه او جزئاً منها
او على ولا جزء على بل يكون آلة واسطة
لعمله وقد صرح بذلك صاحب
المحاكمات حيث قال عند شرح كلام
الشارح في ان تكون العلة هي
الصورة ويحيى فيه الاقسام الثلاثة
التي ذكرها الامام وفي هذا الكلام
جعل الاقسام الاولى ثلثة فقط
الا انه جعل القسم الثالث متضمناً
الى قسمين هما الآلة والواسطة
ومن المعلوم ان المقصود هو ان
الاقسام الاولى في الثلث (قال
المحاكمات والالكان اخراجاً للمقدمة
عن مقام البحث) اقول قد عرفت
وجهها بتوجيهها الذي مر ولا يبعد
ان يكون هذا التفسير من الشارح
للمقدمة مبني على حل كلام الشيخ عليه
(قال المحاكمات هذه القضية مفترقة
الى جهة اخرى) اقول هذه القضية على
ما وجهتها به كلام الشيخ هو نفس
اللازم فلا يحتاج الى جهة اخرى غير
ما سبق (قال المحاكمات انه كلام هلى
سند النعم وهو غير مسموع) اقول يمكن
دفعه بما سبق انفاً من صاحب المحاكمات
في جواب المقام الثالث من البحث
ان التلازمين لابد ان يتعلق كل منهما
بالآخر فلا تخلوا ما ان يكون تعطفها

وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البدن المعين الامتاع يمنع وقوعه في الجهات
الآخرى وعلى البدن الآخر فيكون الامتاع مؤثرا في التعديد وتعيين وضع الجهة
والشيء انه يؤثر في تعيين وضع لو كان ذا وضع لان الفارق نسبت الى بقائه
في جميع الجهات والابعاد على السواء وحيث يكون وقوعه في بعض جهات
الجسمين وعلى بعض ابعادهما ان كان لهما مدار وان لغيرهما تسلسل وهناك
نقضان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو ان يقتضى بالتعدد فلن وقوعه
على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره اطول واقصر
لبس باولى من وقوعه على به. آخر مع ان ذلك ليس مانع واما التفصيلي فهو
انا لتسلسل ان وقوع الجسم الآخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد
السواء اولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى الاعداد الاخرى ولم لا يجوز ان يكون
له صورة نوعية تقتضى تخصيصه بمجهة معينة وبعد معين او مادة لا تعتمد
الا للحصول في تلك الجهة نوعا على ذلك البدن والجهة بان الجسم الآخر اذا اقتضى
بطاعته او ادته بعدا مينا امكن حصه له في الابعاد السواء ذلك البدن
بالطريق بطبعه وانه يكون ممكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول
بالضرورة فالسؤال الان لاردان على الشرح لاقتصاره على تسوية النسبة
في سائر الجهات بل على الشرح حيث ضم مع الجهات الابعاد على انه
امر زائد في البيان لم يتوقف عليه تمام البرهان فهو له (يرد بيان
امتناع الحركة المستقيمة الخ) المطلوب في هذا الفصل امران احدهما
امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والاخر نودم محدد الجهات
على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم
من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي فلا شك ان مفارقه بالقصر فيكون
من جهة ومساوذه اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد ان يكون موضعه
الطبيعي جهة له حتى اذا فارقه يكون مغركا من تلك الجهة واذا عاوده
يكون مغركا اليها والجهة التي موضعهما الطبيعي واقع بقر بها يتم
ان بعدد ذلك الجسم الفارق عنه المعاود اليه لان موضعه الطبيعي
واقع بقر بها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه او لم يكن ولو كان تحدد
الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقر بها كما كان عند مفارقه وليس
كذلك ايضا لو تحددت الجهة بلكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت
ان ما مر شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي يتم ان يكون محدد للجهة ويمكس

من حيث الماهية اوفى الوجود وان كان تعلقها في الوجود فلم يجز ان لا يكون احدهما علة الآخر والا يلزم ان يكونا معا لى سبب يقيم كل منهما بالآخر او مع الآخر ومهما كان على ما سيحى فعمل بما ذكرنا ان التلازمين اذا لم يكن احدهما علة الآخر لانه ان يكون تعلقهما في الماهية ونفهم من التضايق فانه اذا كان سندا للتعليق

لكنه مساو له والكلام عليه مشهور وحل الشارح فعمد في تغيير كلام الامام كالتصايفين الى قوله بل يكونان متضايفين لشيء
على هذا وامانه من العلوم بالضرورة ان ليس بين الهيولى والصورة تضاد بل ان تضاد احداهما يقتضي ان الآخر
فما لا يضر للشارح بل ينفعه غاية الامر انه وجه آخر لا يبطال كلام ﴿ ١٤٨ ﴾ الامام هذا ثم اقول لا يذهب

عليك ان الاحتياج الذي ادعاه
الشيخ هو احتياج الهيولى في وجودها
على ما فسره الشارح من ان الصورة
لا الاحتياج في الجهة سواء كان
في الوجود او في صفة من الصفات
اللاحقة والامام منع هذا الاحتياج
واستدعى جواز ان لا يكون لشيء منها
افتقار الى الآخر في الوجود والذي
سيبينه الشارح من ان لاحد المتضايقين
تأثيرا في الآخر هو احتياج ذات كل
متحقاق في صفة ذات الآخر لاصفة
الوجود بل الصفة التي هي المضاف
الحقيق فهذا داخل في الاستثناء من
الطرفين على ما ذكره الامام فانه قال
هناك واما المتضايقان فليس كل منهما
هنا من الآخر كانه هذا الفاضل
ولا الاحتياج بينهما اذ اكل التزم بل
هما ذاتان اخادشي ثالث كل واحد
منهما صفة بسبب الآخر وتلك
الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا
فاذن كل واحد منهما محتاج لآخر ذاته
بل في صفة تلك ذات الآخر وما
نقلنا ظهر انه جل المتضايقين على
معروض المتضايقين الحقيقيين كذات
الاجبالسة الى ذات الابن واست تعلم
ان لا تلازم بين ذاتيهما اما التلازم
بين صفتيهما التين هما المضاف
الحقيق (قال المحاكات وقول الشيخ آفة
او واسطة يدل على ذلك) لكن عدم
إيراد تلك يكون بين الآلة والواسطة

الى ان محمد دالجه يمتنع عليه ان يفارق موضعه وكما عتق عليه ان يفارق
موضعه يمتنع عليه الحركة الاية اعني الحركة المستقيمة ينتج ان محمد دالجه
يتمتع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول فقوله يكون موضعه
الطبيعي متعدد الجهة لا يهـ اي يجب ان يكون موضعه الطبيعي واحدا
مما يلي جهته حتى اذا تحرك الجسم اليه لانه مترك الى تلك الجهة واذا
تحرك منه يقال انه مترك من تلك الجهة لاننا بالضرورة ان كل حركة
مستقيمة فهي من جهة والى جهة وقوله فيجب ان يكون متعدد جهة
موضعه الطبيعي لانه لاضافة الجهة الى الموضع الان الموضع واقع
بقربه كافتقارنا واما المطلوب الثاني فبانه ان محمد دالجه متقدم على الجهة
والجسم الذي من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويساوده ليس يتقدم
على الجهة لانه لا يتصور ان يكون من غايته الحركة الى الموضع الطبيعي
اوعته والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم
من حيث انه مترك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما
عليها بل لذات فتقول اللازم هو المطلوب وما ليس بلازم ليس مطلوب
اذا المطلوب هو ان محمد الجهات يتقدم على الاجسام المستقيمة الحركة
لامن حجب الذات بل من حيث شانهما الحركة ولا يتوقف ذلك الا على
ان الجسم من حيث شانهما الحركة ليس متقدما على الجهة واذا لم يتقدم
الجسم على الجهة فهو اما متأخر عن الجهة او معها واما ما كان يكون
محمد الجهة متقدما عليه قوله (فان قيل حسبي لقسائل ان يقول)
ان الشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محمد الجهات
وتقدم محمد الجهات على الاجسام ذوات الجهة ومما حصلنا من غير تفصيل
الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي او اليه بان يقال اما ان محمد
الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة
فلو كان للعدد حركة مستقيمة كانت الجهة متعددة له لانه واما تقدمه
على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محمد الجهة متقدم على الجهة
والجسم الذي من شانهما الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فافائدة
تقديم الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي والجواب ان الفائدة
في ذلك هي التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محمد الجهات ليس لتعديده
الجهات مطلقا فان برهان تنهاى الابعاد كاف لذلك بل لتعديدها لجهات

على وفق نظريتهما من الصلة المطلقة والشريك وبما يؤيد حل الامام (قال ﴿ المتأخرة ﴾
المحركات وهذا الاستدراك وارد على الشيخ) اقول لا استدراك على الشيخ بناء على توجيه الشارح لكلامه
لان ذكر السبب للتنبيه على فساد نظري الجهور في التلازمين انه اذا لم يكن لاحدهما افتقار الى الآخر جازان لا يحتاج

التي هي ثلاث وأن التلازم لا ينافي هذا الاستثناء فاعلموا الشيخ ان فساد هذا القول والفتنة على أن التلازم ينافي هذا الاحتمال بل التلازم على تقدير عدم عليه احدهما لا ينافي مقتضى الاحتياج الى سبب ثالث يقيم كلا منهما بالآخر اوسع الآخر وهذا (١٤٩) وان كان قاسداً في نفسه على ما سيجي لكنه لازم على فرض عدم عليه احد التلازمين لا ينافي مقتضى الاحتياج الى سبب ثالث يقيم كلا منهما بالآخر اوسع الآخر وهذا (١٤٩) وان كان قاسداً في نفسه على ما سيجي لكنه لازم على فرض عدم عليه احد التلازمين لا ينافي مقتضى الاحتياج الى سبب ثالث يقيم كلا منهما بالآخر اوسع الآخر وهذا (١٤٩)

المقارنة بالطع والجهات انما يتميز بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها ويهرب عن بعض والبعض الآخر بالعكس فان الاجسام الحقيقية لا تتحرك بالطبع الى فوق والاجسام الحقيقية تتحرك بالطبع الى تحت فلولا يمكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلما احتاج الى اثبات العدد الانحادي للجهات المقارنة بالطبع وممازها ليس الاتصاف بالمواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدد لهما ورفضنا النظر عن الجهات الثغرة بالفرض هكذا وجهه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقديم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحريك الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحريك الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام عرّيتين فإرادته ههنا غير مناسبة الى المناسب إرادته في مثله أثبت المحدد كما ذكرنا والاول ان يوجه الكلام في هذا المقام بان القسامة في تنفيذ الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي او اليه هي التنبية على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لا كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث تمايز الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لامن حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة قوله (واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة) للشيخ في هذا الفصل تردان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثاني في الجهة انهما قبل الجسم المستقيم الحركة اوسع فإرادته البحث عن التردد بين واما التردد الاول فهو جهة ان تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة بمقتضى ان يكون بالعلية وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلوم بارتفاع الة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة

المقارنة بالطع والجهات انما يتميز بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها ويهرب عن بعض والبعض الآخر بالعكس فان الاجسام الحقيقية لا تتحرك بالطبع الى فوق والاجسام الحقيقية تتحرك بالطبع الى تحت فلولا يمكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلما احتاج الى اثبات العدد الانحادي للجهات المقارنة بالطبع وممازها ليس الاتصاف بالمواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدد لهما ورفضنا النظر عن الجهات الثغرة بالفرض هكذا وجهه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقديم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحريك الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحريك الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام عرّيتين فإرادته ههنا غير مناسبة الى المناسب إرادته في مثله أثبت المحدد كما ذكرنا والاول ان يوجه الكلام في هذا المقام بان القسامة في تنفيذ الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي او اليه هي التنبية على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لا كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث تمايز الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لامن حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة قوله (واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة) للشيخ في هذا الفصل تردان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثاني في الجهة انهما قبل الجسم المستقيم الحركة اوسع فإرادته البحث عن التردد بين واما التردد الاول فهو جهة ان تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة بمقتضى ان يكون بالعلية وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلوم بارتفاع الة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة

المباحث التي كانت في كلام الشيخ (قال المحاكات ولبت شرعى اذا لم يحمله عليه بما ذا يفسره) اقول قد مر انما انه حمله على ما فهم من كلام الشيخ عند ابطاله حيث رد دفيه وقال انه راجع الى القسم الاول او الاستثناء من الجائين (قال المحاكات ولست سئلته لكن لا يحذور في مناقشة مورد القسم) اقول قد عرفت ما فيه وما هو الحق فيه

قوله (قال المصنفات) فالجواب ان المراد بطبيعة الصورة للطفة انه لا يد لهيولى في حتم كل حين من الاقسام
صورة شخصية يلحقها فسر بكافة الله هي احد الصور الشخصية لاهل التبرين اقول هذا الكلام منه صريح في ان الله
كل واحدة من تلك الصور المعينة للشخصية لكل على سبيل التماثل ١٥٠ * فالله في كل زمان لا يكون

الاصورة منه فصفة معينة ولا يكون
الله هي مائة الصورة لا بد شرط
شيء وهذا منه مبنى على نفي وجود
الطبايع في الايمان على ما استقر عليه
رأيه وهذا مع انه مبنى على نفي
الطبايع وهو خلاف ما تقر
هذا السبغ فلا يصح توجه كلامه
بذلك لا يتم في نفسه اذ حيث لتساؤل
ان يقول كل واحدة من تلك المعينات
لما كانت واحدة بالعدد شخصية
في ذاتها امكر ان يكون الله متفرد
لهيولى الواحدة بالعدد من غير
احتياج الى شئ من الصفات فلو كانت
المطلوب وهو كون الصورة شريكة
له الله الهيولى فان قلت ان محل ما تقر
منهم من ان فاعل الواحد بالعدد
لا بد ان يكون واحدا بالعدد على
ان العلول ان كان شخص واحد
باقا يصيبه لا بد ان يكون فاعله كذلك
فلم يجز ان يكون الله المستعمل لله
هي كل واحدة من تلك المعينات
لزوالمع بقا الهيولى فلم يكن فاعل
الواحد بالعدد واحدا بالعدد
واحدا بعينه بل اختلف في كل زمان
امر آخر والله المستر لا يكون
الاخا له فاعل الواحد بالعدد فاعل
متعددة وهذا خلاف قاعدة فهم قلت
هذا خلاف ما فهم من كلام
الهيئات اسفاه حيث قال بعد ما حقق
ان اسسورة من حيث هي صورة

لا يوجب رفع العدد ولا نفي بالتقدم الطبيعي الا كون التقدم بحيث
يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس فان قلت الله ان كفي في تحديد
هذا الوصف وهو كون الاجسام ذات الجهة لم يكن تقدمه عليه
الا بالية وان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع فقول لعل التردد
في الكيفية واما الردد الثاني فاعاار البه ب قوله وايضا لم يذكر السبغ
وهو ليس وجهها آخر نفسك الشيخ في التقدم بل كلاما آخر في البحث
عن التردد الثاني على طريقة ارسطين منهم كثير ما ملأوا اوا ايراد
كلام به كلام مصلوا بينهما بقولهم وايضا اي ونقول ايضا قال الامام
هذا الردد لا وحده بل لا يقيى ذكره في النظم السادس الجرم باعتنا
تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الحلاء مع وجود
الاجسام ذوات الجهة من حيث انه ذوات الجهة فان تأخر وجود
ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة من جهة ما بعد عدم الحلاء
عنها والمتأخر عن الشيء يمكن منه ضروره انه ذاتا خروجه عن وجود
الشيء لم يكن حاله معه الا لا يمكن فيكون الحلاء كما نفي ذاته متعاينه وانه
يحل وهذا لو صح لامتنع تقدم عدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة
تأخر عدم الحلاء حيث هو الله دائما حره عن الجهة ونسبة انما هي
في مبدء عدم الحلاء ذوات الجهة فانه وان من وجود ذوات الجهة عدم
الحلاء لا اله ايس ابر من عدم الحلاء وجود ذوات الجهة فاية ما في الباب
ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة
ومستقيمة الحركة هي ان الصواب ان تقدم الجهة على الاجسام ذوات
الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضروره ان كان الاجسام ذوات الجهة
يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعاً قوله (تدب فجب
ان يكون الجسم الله ذوات الجهة) فقدم من الدرس السابق ان عدد الجهات
لا يكون وصية رفعه ويصاير ذلك لما كان لا يكون له موضع اصله فهو محيط
على الاطلاق ان كان له وضع التماس في غيره واما ان يكون له موضع اكن
لا يخلو وهو ايس محيط على الاطلاق لما كان له الشبه بالثبات صدره
بانه واما تعريف لشارح المكان السطح اطراف الجسم محيط بالسم في المكان
وتعريف للشيء به والاول ان يكون الجسم محيط اطراف الجسم محيط بذلك
الجسم واما قوله الاجسام تقسم الى الاطلاق غير محيط وطول ماعدا
منه محيطا على قوله والى ماعدا ما محيطا مع المحيط لم ينحصر القسمة

﴿ الجواز ﴾

شريكة الله الهيولى لان حيث انها صورة معينة لتساؤل ان يقول ان يجمع تلك الله
والصورة ليس واحد بالعدد بل واحد بالثاني العلم والواحد بالمعنى العلم لا يكون الله الواحد بالعدد ويمثل طبيعة
العلم فانها واحد بالعدد فتقول ان لا تمنع ان يكون الواحد بالمعنى العلم المستفظ وحده بموجبه الواحد بالعدد والله الواحد بالعدد

فانهم هنا كذا في المثال الواحد بل هو في الحقيقة واحد بعدد وهو للقساوت في فيكون ذلك الشيء في وجبة كذا في المثالين
 فياينها الابدان امور يقارنها ايها كانت وقال بعض المحققين ولعل الفرق ان الفعل متبعض عن ان يكون الفاعل
 مصدر الامر يكون محصلا في ١٥١ في أقوى من محصلا حتى يكون الصادر ارجح في الفصل من المصدر

لكن لا يتبعض من ان يكون امرا واحدا
 مصدرا لا امرا واحدا بالشرائط
 والآلات المتعاقبة على العدم في الابدان
 هو الفاعل وباقي الفعل متمات لطيفه
 ولا يذهب عليك ان ما تمثله من السبح
 وما ذكره هذا الحق يدلان على ان
 من ادهم ان فاعل الواحد بالانفص
 لا بد ان يكون واحدا بالانفص اي
 لا يكون طبيعة كلية لان الفاعل الواحد
 بالانفص لا بد ان يكون شخصا واحدا
 لانها صا متعددة متعاقبة على ما
 حلت كلامهم عليه وبعد حل الكلام
 على ما ذكرنا وتقلنا قول في اثبات
 هذا المطلب على محاذات كلام الشيخ
 على وفق شرح الشارح ان بعد ما ثبت
 ان الهدوى مقفلة الى الصورة بناء
 على تحقق التلازم بينهما وعدم
 كون الهيدوى عللة لها وعدم كون
 اثبات بقي كل واحد منهما بالآخر
 اومع الآخر نقول لا يجوز ان يكون
 الصورة المقفلة اليها هي شئ من
 تلك المعينات المتعاقبة لان كل واحد
 منهما بعدم وتبقى المسألة ولا يجوز
 قاء المقفلة عند انقضاء المقفلة اليه
 فيبقى ان يكون المقفلة هي طبيعة
 الصورة النوعية ولمسلم يكن ذلك
 الطبيعة او صفة واحدة بالانفص
 ولا يجوز ان يكون في وجود الهيدوى
 ادلة في الانفص لان الكافي في الدلالة
 لا يكون الالة فاعلة وفاعل الواحد

لجواز ان يكون الجسم محيطا غير محيط وان عني بما هو محيط ففعل لم يصح قوله
 واما القسم الثاني في الموضوع والوضع بالاعتبارات جيمع لان المحيط اذا لم يكن
 محيطا لم يكن له وضع بالمقاييس الى سائر الامور الساخنة الهم لان يحصل القسم
 الاجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم شرط الاماخذ قوله (وله)
 لا يكون الا بتعدد الاول) لانك ان البرهان مادل الاعلى ان تعدد الجهتين
 بصح واحد بتعدد محيطه جهة وبمركزه جهة اخرى فطبيعة ما في ذلك
 ان التعدد لا بد ان يكون محيطا واما انه يكون محيطا دلي لاطلاق فغير
 لازم فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لا يكون بل محيط وايضا اللازم
 من الفصل الثاني هو ان التعدد يمتنع ان يكون له مكان بعارفه ولم يلزم منه
 ان لا يكون له مكان اصلا فبما ان يكون له مكان ومن لا يكون فلهذا تردد
 السبح وقال الشارح وانما لم يحقق احد القسمين ونى الامر دلي الا فقال
 لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا
 واحدا على تقدير ان يكون شيئين احدهما مبيها بالآخر واقول التشكك
 ليس في ان المحدد شيئا واحد او شيئين بل في انه محيط دلي الاطلاق او غير
 فالصواب ان يقول لغرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل
 سواء كان المحدد محيطا او محيطا او غير محيطا ايضا باه قد اخل في البرهان
 ان يكون تحديد الجهتين بجهتين يكون احدهما محيطا بالآخر وكيف
 يجوز ههنا واجب بار ماسق هو انه لا يجوز ان يكون جسم من احدهما
 محيط بالآخر ويحدد احدهما الجهتين للمحيط والاخرى بالمحيط
 واما ههنا فلو اريد تحديد الجهتين بكل من للمحيط والمحيط في احدهما
 من الآخر وانت تعلم ان الزرد ليس الا بين القسمين رهان ان التعدد محيط
 على الاطلاق وانه محيط لانه محيط دلي الاطلاق وانه كل واحد
 من المحيط والمحيط ما رقت السبح في تشكك في ان تحديد الجهة هو المحيط
 على الاطلاق او غير بل تشكك في ان تحديد الاول هو المحيط على الاطلاق
 او غير هذا التساؤل في تعيينه بالاول فتقول الامام لم يتعرض له ذا القيد
 اصلا واما السارح فقد قرر الاول انه الذي لم يتحدد جهة قبله
 حتى يخرج المحيط الداخل في تحديد الجهة حشوا فانه اذا كان محيطان
 بالاجسام ذوات الجهة وفرضا تعدد الجهات بلحيما كان المحيط
 ايضا تعدد به الجهات لكن بالررض وليس المراد بالتعدد الاول

بالانفص لا بد ان امر اياك من ههنا يجوز ان يكون فاعلا ام سبب كذا ما في الصورة الهيدوى المتأخرة
 وان لم يثبت ليهما معنى عدم اكان محققا يدونه ابل بمعنى ترتيب العالمة بكلمة لعقب ناهي كن في الالة دوالا باح
 قلت هذا منهم متى على انه لا يمكن عليه الشئ لامر الا لا يتم يمكن تحقيق ذلك الامر يدونه حتى اذا كان هناك اشبه

يصلح كل واحد منها لعلية كان العلم في الحقيقة هو الشئ المشترك بينهما إذا كان المعلول ليس واحداً بالعلية ويلزم
 ان المرتب على احدهما غير المرتب على الآخر ان الحركة المسندة الى اصل الحارج المركز غير الحركية
 المستندة الى اصل التدوير بالخصوص هكذا افاده بعض المتأخرين فينبغي لو كان الصورة

علية بالنسبة الى الهيولى كان
 معروضها حقيقة ما لا يمكن تحقق
 الهيولى بدونه وهو الطبيعة النوصية
 على ما شرح به الشارح فان قلت
 ضلي ما عرفت لا يمكن نفي كون الصورة
 صلة مطلقة للهيولى وكذا كونها
 آلة او واسطة مطلقة لان الهيولى
 لا يمكن تحققها بدون طبيعة الصورة
 وليس العبر في اللة المثلثة سوى
 هذا قلت الظاهر ان العبر في اللة
 المطلقة ان لا يمكن تحقق الشئ عند
 عدم تلك اللة سواء كان عدمه
 مطلقا او في ضمن فرد واحد ولا شك
 انه اذا عدم فرد واحد وانصف ذلك
 الفرد بالعدم لا يباين نصف تلك
 الطبيعة في ضمه بالعدم اذ لا يجوز
 اتصاف الفرد بشئ لم ينصف به
 الطبيعة لا بشرط شئ لا اتحادهما
 فاقبل هكذا ينبغي تحقيق المقام (قال
 المحاكات واحم انه هذا هو نتيجة
 الى آخره) اقول كونه هذا نتيجة الفصل
 لا ينافي به له مرافق هذا المقام
 اذا المراد بجمعه مرافق هذا الموضع
 ان في هذا في الموضع اشارتنا ابل لكن
 ثبوته على هذا التحقيق موقوف على
 مقدمات بعضها مذكورة وبعضها
 سبب ذكر وما ذكره الشارح في هذا
 المقام اختصار للدليل الذي ذكره
 الشيخ وحاصله انه لما تمت وجود
 الهيولى بدون الصورة وكنها

الابا يندبه الجهات بالذات فتشكك ليس الا ان يحدد جهات الحركات
 المستتجة بحاط او محيط على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعلل المحدد
 الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد عارض بان الحق
 ان المحدد الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد الاول
 لو كان محاطا لاحتج في تحديد موضعه الى غيره لان تحديد موضعه متقدم
 على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج الى آخر قبله فلا يكون
 هو المحدد الاول وفيه نظر لان الكلام في تحديدا لجهة لاق تحديد الموضع
 ويحدد الموضع لا يجب ان يكون محدد الجهات الحركات المستتجة فالاول
 ان يقال جهة الفوق يتبع ان يكون وراءها ذو موضع لانه لو كان هناك
 ذو موضع يتبع الاشارة اليه والاشارة لابد لها من جهة يتبع فيها
 وتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق لانها متعاقبة لجهة التحت فافهمناه
 جهة الفوق لا يكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا بدت الاشارة
 منها لا يكون الا جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام سبب التردد
 هو الذي يمكن ان يقول عليه في بيان ان يحدد الجهات هو الفلك
 الاول اذ نقول اننا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشو سائر
 الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه فان كان وحده
 كافيا في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهذا
 ظاهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكفى الفلك الاول في تحديد الجهتين
 على تقدير عدم الثاني ان لا يكون الثاني محدد على تقدير وجوده
 وما نقله الشارح من دخول المحاط في التحدد بالعرض على ما مر
 فهو نفس غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان ما مر كان فيما فرض
 تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وهما لم يفرض تحدد الجهتين الا بمحاط
 فمن اين يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحدد
 بالعرض ثم قال لكن لقائل ان يقول هذا الكلام مما يستقيم لو كان الفلك
 الاول متعاقبا في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع
 على المعلول الواحد علتان مستقلتان باللية فان كانت احدهما اقدم
 من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر
 ان المراد من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين
 مستقلتين معا على معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان للجهة

وجودها بدون الهيولى ونحقق بينهما التلازم فلا يجوز ان يكون ان الهيولى هي اللة في امر ان
 للصورة لما مر ولا يجوز ان يقيم امر ثالث وجود كل واحد منهما بالآخر اوسع لآخر لما سبق فظهر ان اللية اللازمة
 في التلازم من جانب الصورة ولما كان المطلوب اثبات اللية للصورة على ان يكون علتها شريكة لعل ان يكون صلة مطلقة

او آكله واسطة كذلك ذكر تلك الاقسام وبطلها وبأقرونا ظهر امتناع ايرادهم الثالث فتأمل قال الشيخ **الخروج**
 منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل ونامع الجديد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول في دفع الاشكال
 ان المراد بالقبليّة والعديّة ﴿ ١٥٣ ﴾ والمعية ما هو بحسب الذات اعني ما يتناول المتقدم بالعلية

وبالطبع وانما خبر بالعلية وبالطبع
 والمعية كذلك والمعية بالعلية انما
 يتحقق بين امرين كل منهما علة
 مستقلة لثالث او معلول لعله مستقلة
 والمعية بالطبع انما يكون بين امرين
 كل منهما علة ناقصة لشيء آخر
 او مع علة ناقصة وما ذكرنا
 مصرح به في الكتب المشهورة
 كشرح البهره وحينئذ نقول لافرق
 بين مامع المتقدم وبين مامع التأخر
 اذا اخذت للمعية في الاول باعتبار
 العلية والتقدم وفي الثاني باعتبار
 المعلولية والتأخر في ان مامع المتقدم
 متقدم ومامع التأخر متأخر لكن اذا
 كانت المعية في الاول باعتبار التأخر
 وفي الثاني باعتبار التقدم كذبت
 المقدشان اذ هما هذا فنقول معية
 الفلك الحاروي مع القبل باعتبار انها
 ملولاً علة ثالثة فالفلك الحاروي
 مع المتقدم على الحوي لكن باعتبار
 المعلولية فلا يجب تقدمه واما ان
 مامع التأخر متأخر فاستعمال الشيخ
 بها في الموضوعين بناء على ادعائه
 ان المعية باعتبار التأخر والمعلولية
 فيندفع التدافع بين كلامي الشيخ
 لكن يتوجه حينئذ ان انبات
 التأخر يكون مامع التأخر متأخر
 من قبيل الدور لانه موقوف على
 اثبات ان المعية باعتبار

امر ان يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الآخر حتى احتمل
 ان يكون الاول علة مستقلة لتعدد الجهات واحتمل ان يكون الثاني علة
 مستقلة استتبعه الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام
 اما اشارة على المدعى وهوان محدد الجهات الفلك الاول واما اشارة
 الى الدليل فان اثاره الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف
 في تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم لان جهة القرب
 بمحدد محله وجهة البعد مركزه وان اثار الى المدعى كادل عليه ظاهر
 كلامه كان معارضة غير تامة وانما تتم لو كان اعتداد لتعدد الى الفلك
 الاول لكونه قديم وهو ممنوع قوله (اقول اما وجه تقدم المحيط)
 هذا جواب للشك الاول وقرره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط
 في الوجود الا انه قدمه ان يتخرج اليه في تحديد مرضه فيكون مقدما
 عليه من حيث تحديد الموضوع وسيتبين له بيان آخر في ذيل هذا البحث
 حيث بين تقدمه في مرتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثاني فيقتضين
 اجابى وتفصيلي اما التفضيل الاجابى فهو انه يقتضى ان يكون محدد جهة
 الهواء مقرر النار ومحدد لله الهواء لان الهواء مثلا اما ان يطلب مقرر
 الفلك او مقرر النار والاول باطل والآخر لا يمكن في موضعه الطبيعي
 دائم فتعين الثاني فيكون مقرر النار محدد لجهة الهواء ولا غائله
 واما التفضيل التفصيلي فهو ان لا يمكن ان النار اذا كانت طالبة لمعرفتك القمر
 بلزم ان يكون معرفتك القمر محدد لجهة غايمة ما في الباب ان يكون محدد
 لمكانها الطبيعي اكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل
 على امتناع كون ذلك القمر محدد للجهة انما هو على الاصل المذكور وهوان
 لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متباينتان بالطبع اذا فرضنا مفعرا
 يحتاز على حيز الارض لم يكن مفعرا كما من جهة افوق بل الى جهة الفوق
 فعلا لقمر لا يكون محدد للجهة الفوق فان قلت النار خفيفة مطلقة
 رقة فالواخفة في المعلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق
 مقرر فلك القمر اجاب بالمراد به ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع
 الاجسام بل فوق ما اراد العناصر ولما كان هذا المكان يميل الى جهة الفوق
 قبل انه يطلب جهة المعلق على سبيل الاتساع ونحن نقول ما ذكره معارض
 بانالو زرضا مفعرا يحتاز على الفلك الاعظم فانما يحكم حرما بانه متحرك

التأخر عن الثالث فيدور فتأمل (قال المحسبات لكنها
 مشتركان في العلية) اقول كما ان المنع في المعية بالعلية كونها مشتركتين في المعية اي السامية او المعلولية كذلك
 المعية بالطبع اشتراكهما في العلية الناقصة او المعلولية بالنسبة الى علة كذلك على ما عرفت في كلامه تسامح

(قال المحاكات وجوه الاشكال ان المعنى في العلية) اقول لا يخفى ومن ما ذكره من الوجهين للاشكال والمحق كما عرفت ان العلية في العلية المحاكات يكون بين هاتين مستثنين لمولود واحد اوبين مطلولين لعل كذلك ولم يتحقق المعنى بالاعتبار الاول لما قرر من امتناع استنتاج مطلق واحد الى اثنين مستثنين ﴿ ١٥٤ ﴾ فلم يكونا معا في العلية واما

استعداد المطلق القوي الوها فانهما هو باعتبار شخصين متدقيقين حقيقة يكون هنالك مطلقا لان الاثنين ولا باعتبار الثاني حتى يكون العلية باعتبار المطلوية لعلها ثالثة اذا واحد لا يصدر عنه الا الواحد والتمسك باختلاف الجهة لم يرتفع لزوم التعدد في العلة المستقلة حيث لا يخفى عليك لطف هذه الوجه لاستكمال الشيخ قال المحاكات كان المطلوب من هذه المقدمة ان التامهي وانشكل امام الجمعية ارضها كفى في ذلك (أ) اقول هذا التامهي لو كان العلية عبارة عن سلب التقدم وانما آخر اذ حيث يلزم من سلب التأخر اثبات العلية او العلية لعدم الواسطة وقد صرفت انه لا بد في تحقق العلية سلب التقدم والتأخر مع وجود المعنى الذي كان ما فيها تقدم وتأخر وقد اختلف ذلك صاحب لم يكن وايضا قد صرفت عند جواب السارح للاشكال الذي اورد الامام ان العلية المرادة ههنا ما هو باستتار اسلازم لاها هو بمجرد الاتفاق ولا يخفى انها على الوجهين لا يتحقق الحصر بينهما وبين التقدم والتأخر فلا يلزم من نفي التأخر اثبات احد الامرين (قال الله رح اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة) اقول هذا ما ينبغي على ان المراد ان الصورة الشخصية ما آخر عن ماهية الشكل او معانيه على ان ماهية

الرفوق لا من فوق ولو استحال هذا افرق لعدم الشرط وهو انشاء كذلك استحال ذلك اقرض لوجود المنع و لاوى الاستدلال بابتداء الاشارة على ما مضى في الدرس السابق قوله (انما يتحقق به ان يكون مقدما في رتبة الابداع) طاهر هذا الكلام ان تعدد الاول يتقدم على مادونه في الابداع و لوجود لكن هذا يقتضي امكان تخلل فلا يجرم اوله لتأخر اوله لعل الواسطة واخرى بالتقدم في تحديد المكان واما الامام فقتل انه ليس متقدما بالزمان ولا بالمكان وان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام لم يكن ايضا بالاطمع يتقدمه اما بسرف او بالزمنة وهو راجع الى ما ذكره الشارح في قوله الواسطة فلا معنى لثمة الاولك ذلت من المبدأ بكن وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن بالاطمع فلو اذ لو كان محدد الجهات سائر الاجسام لم كان متقدما بالاطمع ولا يلزم من ابتداء مقدم انتظاماته في الجواز ان يكون تقدمه بالاطمع من جهة اخرى فانه محتاج اليه في تحديد المكان ولزم من عدم المحدد تنافه سائر الاجسام من حيث انها متعينة بدور الكس كما ان تقدمه بالاطمع على تقدير تحديد الجهات لئلا هذا المعنى وايضا الجهات المتعينة هي جهات الحركات المستتمة وليس بليج الاجسام حركات مستتمة فلا يكون ذلك الاول محدد الجهات سائر الاجسام لم ينى الكلام على الشك فيه دون غيره قوله (ويكون متساويا بسف وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا) وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم واحد محدد جهة اقرض سطحة وجهة البعد بمركزه ويكون في حشوه نقطة تكون نسبة اجزائه المرفوعة الهامة بهمة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها وبعضها ابعد عنها والذم يكن تلك النقطة غاية لعدم عن لحظ ولا معنى بالتقدير الا ذلك هذا يساه من قننا واما الشارح في شغل كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزاء المحدد مفروضة والاخر انه مستدير اراد بها نفسها على التفصيل اما الامر الاول فقول المحدد الاول لا يجوز ان يكون مستديرا على اجزاء بالافصل سواء كانت مختلفة او متساوية لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا بمدة ذات بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجزاء يختص بمدة من الاجسام الداخلة فلا يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة واجزؤه متقدمة عليه فلزم ان يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء

الشكل لهامدخاية في شخص الصورة وان لم يكن كافيا لاشراكها بين الكل ولو كان المراد بالشكل

الشكل الشخصي على ما هو المتبادر من حكمهم بانه شخص للصورة فما لبسان الذي ذكره الامام ثبت احتياجهم الى الصورة الشخصية فتأمل (قال المحاكات اقول ههنا ما يكون اذا اردوا بالاشخصات على الهذية) اقول لو لم يكن المراد

بالله تعالى على الهداية ~~بالحكمة~~ بل بحجة الله تعالى التي هي مقتضى ما فهمه من مقتضى عدم العلية العينية ~~بالحكمة~~ بالنسبة إلى الهوى لأن لازم اللمة الشخصية لا يلزم أن يكون مقدمة بالذات ولم يتدفع للنسبة الذي لو رد الأمر بان الصورة الشخصية محتاجة ~~في~~ ١٥٥ في تشخصها اليها إذا لم راد الاحتياج اليها في التشخص على

هذا التوجيه انهما لازم للتشخص لانهما متقدمان عليه وكلام الامام منع عدم تقدم الجسمية عليهما لانهما لازم لانسان التشخص الجسمية (قال المحاكات فان قلت سبق العلة بما يجب بذاتها ووجودها) اقول على التشخص على الاعراض المكتشفة وقرأنا ان عليهما للتشخص ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل التسامح بمعنى انها لوازم التشخص اورد السؤال ولوجل العلل على غير الاعراض اوجعلت الاعراض حلا حقيقيا للتشخص اندفع اليراد على ما ينبغي واما ما ذكره من الجواب فيرد عليه انه لو كان القيام والقيام كافيا لكان القائم لازم متقدما على ما تقدمه الزوم لم من سبق الماهية على لوازمها سبق لوازمها على نفسها (قال المحاكات لا يكون ذلك الاصفه من صفاتها وحالها من احوالها مقتضيات الماهية اي بالافتضاء التام لا يكون الا اعراضا) اقول فيه بحث ذي يجوز ان يكون امر اغبر حال في ذلك الشيء اصلا ولو سلم فيجوز ان يكون امرا اعتباريا ويكون حلوله على سبيل الانتزاع ولا يكون جوهره ولا عرضا او يكون جوهره (قال الشارح اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهوى معلول لوجود الصورة)

ولا يتأخر عنها وانما الحال اما الامر الثاني فبقوله يجب ان يكون الى آخره ونحن نقول المتعدد لا يحدد هاتر الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فالأمر انه لم يختص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فيقوم وذلك خلاصه وان ارد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات مطلقا فسلم لكن الجهات المتأخرة عن اجزاء المتعدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لا تأخر هي مطلق الجهات ولا امتناع فيه وايضا الجاهل ان لا تأخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات وتأخر عنها بحسب الذات فلا يلزم محل هذان السؤالان واراد ان على دليل الاستدانة مع من يد وهو انه اوضح لم ان لا يكون المتعدد الاسطعاليه لو كان له غلط لكن بعض احرازه اقرب الى المركز كالجزم الذي يلي المقرر ومنها ما عدته لم تقدم الجهة على محدها لا يقال هذا واراد ايضا على اذكرتم من ايدان لا نقول لانفي بكون المتعدد مستند الى الان يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض ومثبت ما ذكرنا انه يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية المتعدد من السطح المحيط واما ما استدلو عليه من استمرار اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات فهو منسلط انفس لان المتعدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها في جهات ويعود المحذور قوله (اشارة الجسم البسيط والذي طبيعته واحدة) لما وقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة واتوجه شرح الشارح اولا في بيان معينتهما فالطبيعة تطلق على مسمان وبمعنى الماصود ههنا انه اول حركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض فن قوله ما يكون فيه ضيقان ضيق سترقي يكون وضيقا رزقي فيه اما المستمر يرجع الى المبدأ اما لا رزقي غال ما الى المبدأ مبدء اول حركة جسم يكون ذلك المبدأ فيه وسكونه بالذات وليس المراد من المبدأ المبدأ اتمه لامتناع تفكك المبدأ عن العلة السامة فلو كانت طبيعة صفة تابعة للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا اقد اعتبر انها مبدء الحركة والسكون فلو كانت صفة تابعة لانتفاء في وجوده وانما محل المراد انها علة فاعلية ويتوقف قطعها على احد شرطين فتصفي الحركة مع عدم الحسالة الالامية والسكون معها والاراد بالحركة انواعها

اقول الذي لا يذهب اليه الشيخ كون الهوى معلولا لوجود الصورة الشخصية اي تشخصها والامام لم يجعل كلام الشيخ في هذا المقام حيث نفي كونه الصورة الشخصية صفة مطلقة للهوى على نفي كونه الصورة الشخصية صفة مطلقة ههنا الهوى بناء على ان العلة المطلقة لواحد الشخص لا يكون الاشخصيا والامر بورد الاعراض بان ما ذكرتم لا يبطال

تكون الصورة على مطلقه فاعلم بعينه في كونها مركبة العلة بل محل كلام الشيخ على في كون الصورة من حيث الوجود على مطلقه للهوى سواء كانت العلة ثابتة لشخص الصورة من حيث هو شخص او لما هيته ومن المعلوم ان العلية في الجملة عارضة لما هيته الصورة الموجودة بالنسبة ﴿ ١٥٦ ﴾ الى الهوى نعم يدعى الى الاما ان حله

لكلام الشيخ ليس حلا صحيحا وهذا ايراد آخر اوردته الشارح فيما قبل ثانيا (قال الشارح لانه لا يجوز ان يكون الشيء مسلولا للوجود ومقتا له في الوجود) اقول فيه نظرا لانه ان اردت بالمقارنة علاقة الملول على ما ظهر من تقسيم العلول الى المقارن والمباين فبدر عليه ان المقارنة بهذا المعنى الانبائى التأخر الذاتى المعتبر في العلولية والتأخراته بنى هذا الكلام على ان العلول المقارن هو محل وهو شخص الحال فيه على ما تحقق فلو كان الحال من حيث الوجود الشخصى على انه لم سبق الشيء على نفسه ولا يتحقق عليك ثم بعينه يرجع الى الحال الذى سيذكره الشيخ وابس هذا على هذا التوجيه بحال آخر (قال المحاكات وقد فاتها توجيهاه الاحوال) الطاهر انها وجهها لفظ الاحوال على ما وجهه صاحب المحاكات وكما ثم لظهوره لم يصر منه قال في المتن فقد اضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهوى او واسطة على الاطلاق اقول الشيخ ذكر دليلين لا بطلان كون الصورة علة مطلقة للهوى احدهما يخص بالناصر لكنه عام يتناول في الواسطة والا كذا المطلق لان حاصله ان الصورة في العناصر يزول وتعقب اخرى والا كذا يتناقى التركة والتعقيب وقد

الاربعة بالسكون ما به بلها وبالأول القريب الى الذى لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا يفرج النفوس الارضية لان النفوس الارضية وهى النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة بحسب احتضام طبع تلك الاجسام والهمى التى فيها من الجذب والدفع وغيرها ولهذا سميت تلك الاجسام اعضاء آية فكون بين النفوس والاجسام المحركة واسطة هى حبيبتها ونواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر في الاقطار على نسبة مخصوصة وأما في الانوار من الحضرة واليه من الى السواد فيحرك العناصر على تلك النسبة والتحرك في تلك الاول فالحركة انما هى مستندة الى العناصر والاراء الى انفس النسبة ثانيا واما الكيفيات فهى الحرارة والبرودة والرطوبة وليوسة تخضع القوى في تحريكها على ما فصلت في الكتب الطبية فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدأ او اجاب بان الميل ليس بتوسط بل آية لها فان المراد بالتوسط هو المتوسط المتحرك فان انفس تحرك العناصر في الاقطار او في الكيفيات بواسطة الطبايع وهى بحركة ايضا وقوله ما يكون فيه احترازا عن المبادئ الصناعية كالبه فانه بدأ لحركات الاكلا من الأجر والجلب وغيرها وكان جارا والصانع ما به مبدأ الحركة الحسنة وحركة الملوحة على المذهب والمبادئ الصناعية لا بد فيها من اشعور فيكون اخص من المبادئ القسرية واعلم ان الحركية القسرية انما تتم بامر من احدهما القاسر وثانيها طبيعة المقسر فان انهم بالضرورة ان الخبر هو الذى يهرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعة فان اقا محل والواسطة لا يتخلقان في الفصل بل انما سر محرك اول وكذا طبيعة المقسور بحسب تهيير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والاراء من انعدامه انما هو بل هو من العدمت فهو خارج بقيد المبدأ فالحاجة الى اخراجه بقيد ما يكون فيه فنقول هذا وان كان هو المتحقق الا ان القاسر للمشاكلة في لطاهر المبدأ انما على حتى سبقت الاوهام العامة الى ان انشاء فاعل لشاء مست الحاجة الى الاحتراز عنه فعلاوهم واما قوله بالذات لا بالعرض فنقول في بيانه قد اعتبر في تعريف امران المحرك وهو المبدأ والمحرك وهو ما يكون فيه قوله بالذات يمكن ان يتعلق

اشار الى تخصيصه بالتناصر بقوله الصورة التى يقرن الهوى الى بدل والى نعمه حيث ﴿ بالمحرك ﴾ في الثلاثة هناك وثانيهما عام يتناول الافلاك لكنه يخص بنى العلية لمطلقه والواسطة الماطقة وقد صرح به في آخر الفصل حيث يخص فيها بالتفريع على الدليل ووجه عدم اجرائه في نقي الاكيدة المطلق ان يحصل الدليل على

[illegible]

العلم ليس بصواب بقى ههنا شيء
 وهو انه يلزم من دليل الشيخ في
 كبر الصورة آلة مطلقة في الافلاك
 اذ لدليل الثاني لم ينف الآلية والدليل
 الاول لا يجري في الافلاك والمظاهر
 ان طريق اثباته في الافلاك ما مر من
 ان الجسمية طبيعة نوعية ومقتضاها
 لم يختلف فاذا ثبت بالدليل كونها
 شريكة لا أنه مطلقة في العناصر
 كونها شريكة لا أنه مطلقة في الافلاك
 لعدم اختلاف الطبيعة النوعية
 في الوازم لا يبعد ان يكون قول الشيخ
 بعد اجراء الدليل الاول في العناصر
 وههنا سر آخر اشارة الى انه
 في الافلاك بما تقدم منه هذا ما عدى
 في تحقيق هذا الموضوع فقد اعمله
 لسارحون وصاحب المحاكات فظهر
 الى ما ذكره الشيخ في فصل التذويب
 حيث قال فيه يجب ان تختلف من
 نفسك وتلمس لحال فيما لا يفارقه
 صورة في تقدم لصورة هذه الحال
 واعتد الشارح هناك في نفي الآلية
 المطلقة في الافلاك على ما تقدم
 وماتم على شرحه ليس وما اشارة
 الى ذلك وسيجي لذلك زيادة توضيح
 ونحقيق (قال المحاكات ولو كان
 بين ذلك فكيف يصبر بعد ذلك
 مطلوباً) اقول وبضا ما لم يبين نفس
 التقدم كيف يبين كفته وبيان نفس
 التقدم انما هو ما يطال القسم

بالحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تحضير القاسم ويمكن ان يتعلق بالحرك حتى يكون حركته بالذات لا عن خارج وبالجملة هذا التقيد احتراز عن طبيعة المقصور فانها مبدأ للحركة القسرية وليس بحرك بالذات بل بالتحضير او في تحريك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض وان يتعلق بالحرك حتى لا يكون حركته بالعرض وايضا كان فهو احتراز عن مبدأ الحركة الرضوية كطبيعة الخامس من حيث انه جسم فانها وان كانت مبدأ قريبا لحركته الا انها ليست بحركة له من هذه الحيثية الا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس وبكس السيفته فانه تحرك بالعرض وطبيته مبدأ الحركة الرضوية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا تأخذ في تمدد المثال الا زيادة الابضاح والحاصل ان كل جسم تحرك او يمكن فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبدأ فبدأ حركته وسكونه ما بتوسط شيء او بلا توسطه فان كان بتوسط شيء كالنفس الارضية تحرك جسمها بتوسط طبائع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسطها فاما ان يكون ذلك المبدأ في الجسم التحرك اولا فيه والذ في كلاً بدأ التسري ليس بطبيعة وان كان في الجسم التحرك فاما ان يكون مبدأ الحركة بالذات او لا يكون فان لم يكن كطبيعة المقصور فانها مبدأ الحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتحضير القاسم لم يكن طبيعة وان كان مبدأ الحركة بالذات اي لا بحسب تحضير القاسم فاما ان يكون مبدأ للحركة بالعرض او لا بالعرض فان كان مبدأ للحركة بالعرض تحركه الصنم من نحاس فانه مبدأ الحركة في الخامس مبدأ للحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية وان اردت التسميم باعتبار الحركة فيقال مبدأ حركة الجسم اما ان يكون مبدأ للحركة الذاتية او لا او مبدأ الحركة الرضوية او لا فقد انضح من هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدأ الحركة بالعرض او مبدأ الحركة بالقصر بل باعتبار الحركة الدائمة انما الرضوية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او وسكونا فاعطية تم سائر الاجسام وربما يفيد التعريف بوحدة التهم وعلم الارادة فيخرج النفس فان قلت قد سبق ان قيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج لي قيد آخر

الراجح وأما ما ذكره بقوله فالأولى فبرء عليه مثل ما أورده على الشارح فإنه إذا بين التقديم بمجرد أن كل بدل لا بد أن يكون متعدياً فلا يحتاج إلى إبطال القسم الرابع ولا يحسن قول الشيخ ففيه أنه لا يكون التعلق من جانب واحد وتوضيحه أنه لو كان المطلوب ههنا بيان كفاية التقديم كما وجهه الشارح وكان أصلي التقديم

ثبثا على المقدمات السابقة واللاحقة ثبت المطلوب ولم توجد المنع على المخرج الذي اوردته الشيخ بقوله
 غصب البدل مقيم للمادة بالبدل لانه اذا ثبت التلازم بينهما وان التلازم لا بد ان يكون احدهما علة للاخر او كانا
 معلولين لثالث واحد وكانت علة الهيولى للصورة ظاهرة لاطلاق (١٥٨) وبطلان القسم الاخرى سمي

ثبت كون الصورة علة لها ولما بطل
 كونها علة او واسطة او آية مطلقة ثبت
 كونها شريكة لاصحائه لئلا يتوجه
 حيثما ما ورد وما اوردناه ولو كان
 المطلوب يبين نفس تقدم الصورة وتوجه
 المنع على ان غصب البدل مقيم للمادة
 بالبدل اذ اللازم من عدم بقاء المادة
 عند مفارقة الصورة وعدم تغيب
 البدل استلزام الهيولى للصورة
 وامتناع اشتراكها عنهما واما انها
 متأخرة عنهما بالذات معلولة لهما فلا يلزم
 وهذا ظاهر وايضا لو كان غصب البدل
 حقيقيا للمادة بالبدل بالصورة ملاحاجة
 الى سائر المقدمات (قال الله تعالى) ان الهيولى لو كانت متقدمة للصورة
 الى آخره) اقول فيه بحث لان المطلوب
 بالذات لئلا يتبين كون الهيولى متقدمة
 على الصورة على نحو كون الصورة
 علة متقدمة على الهيولى على ما صرح
 به الشارح بقوله اشار الى ان المسئلة
 لا تنكس وهذا الوجه المتبادل على نفي
 كونها علة مطلقة للصورة ولا يدل
 على نفي كونها شريكة لانه حال
 هذا الى ما ذكره في نفي كون الصورة
 علة مطلقة للهيولى وصرح بذلك
 بقوله فاذا قد حصل من ذلك سبب
 كون كل واحدة منهما علة لاخرى
 مطلقة والمحال انهما لو كانا المقصود
 بهذا الدليل نفي تقدمه والسبق عن
 الهيولى مطلقا على ما هو الظاهر من
 سوق الكلام فيلزم منه نفي التقدم مطلقا

يخرجها فتقول الحركة المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات انفية وهي
 الحركات الارادية للحيوانت واما حركات في الكمال كالايمان واليقين كما في الحركة
 الجارية في الالوان والنفس لا تغفل الحركات الانفية بواسطة طبائع الاجسام
 فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة جسمه كما في الصعود
 ولهذا يحدث اللطباء التعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان
 تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة كانت حركتها في جهة مقتضى الطبيعة
 غارقل عاقا بواسطة والمبدأ أن يتوافقا في الحركة فمما يتحرك النفس
 الحركات الكيفية والكمية بواسطة طبائع فان النفس تنهض الطبائع
 للحركة في الاقطار وفي الكميات فيتحرك ولا يتخلف بين الطبائع وبين
 تلك الحركات فالتقييد بالاولى يخرج انعموس باق على الحركات الكمية
 والكمية لا بالقياس الى الحركات الانفية فاذا قيد التعريف بالقيدين خرجت
 بهذا الاعتبار ايضا وذلك لان التحرك اى التحرك بالذات لا بالعرض اما
 على نفع واحد اولا وعلى التدبيرين فالمرادة اولا فالحرركات مقتصرة
 في ستة اقسام ومبادئ الحركات الذاتية اغير العرضية في اربعة في هذا
 الكلام نظرم من وجوه احدى اقسام الحركات غير حاصرة لمخرج حركة
 النفس عنها والخصر انما يظهر بان نفي الحركة اغير عرضية ان كانت
 حاصلة فيفسا وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم تكن حاصلة فيسندل
 فيشارنه وغير العرضية اما القوة خارجة عن التحرك او غير خارجة والاولى
 اقصية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اى على نفع واحد او مركبة
 لاعلى نفع واحد وبسيطة اما الارادة وهي الفلكية والغير ارادة وهي الطبيعية
 والحركة اما ان يكون مصدرها القوة الحسوية او لا يكون والثانية الحركة
 النباتية والاولى اما ان يكون مع ما شعور وهي الحركة الارادية
 الحيوانية والاولى هي الشخصية كحركة النفس وثانيها لو كان مبدأ الحركة
 لاعلى نفع واحد من غير ارادة هي النفس النباتية ومع الارادة هي النفس
 الحسوية اكل اكل حيوان ففسا ان وجود الحركتين فيه وثالثهما
 ان النفس اغذية خرجت بقيد الاول لانه انما تحرك جسمها بواسطة
 طبيعته اذ تحركه بين الصيغة وبينها ملاحاجة الى قيد عدم الارادة
 فلا تامة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا
 المقام الا بتمس ما في الشبهة قال الاجسام اما تحرك حركات ذاتية

عن الصورة ايضا على اشتراك الدليل ولو كان المقصود بنفي كونها علة مطلقة للصورة المبرئت
 للطلوب وهو بيان عدم انكاس المسئلة الهم الان يختار الثاني ويقال نفي اول كونها علة مطلقة للهيولى وانتار
 الى ان هذا الحكم مشترك بين الصورة والهيولى ثم اشار بعد ذلك الى نفي كونها شريكة لثالث الصورة كان الصورة

كانت الحركة لنفسها لكن لا يعلق عليك ان هذا ليس منه فهو لا اثر في النفس وايضا على هذا لا يكون له حقيقة
كونها على مطلقه لبيان المطلوب الذي هو عدم انكاس الحركة فاعلم (قال المحامات وفيه نظر لان شريك الحركة
لا يجب ان يكون مطلوبا وحده) ١٥٩ اقول مراد الشارح على ما اشارنا اليه سابقا ان الهيولى

قابلة محضة وليس شأنها سوى القبول
وليس من شأنها الشر كتمع على
الصورة وأراد بالا حطاء الحركة
فيه (قال المحامات اعترض الامام
بان قوله مقبب البدل بقم للمادة بالبدل
لا يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل
لازم الحصول لنسب مقببه) اقول لو نبني
هذا الكلام على ما اشار اليه الشارح من
ان المطلوب ههنا بيان كيفية تقدم
الصورة واما اصل تقدمها فاما بيقين
بحسب سبب وسمى فلتوجه هذا لانا
لا ندعي ان كل بدل كان مقبباً لما ثبت
كون البدل متقدماً وانه لم يكن على
مطلقة اراد ان يشير الى بيان كيفية
تقدمها بانها على نحو تقدم السريك
فان قلت ما سبق دليلا على تقدم
لصورة من التلازم يجري ههنا قلت
يشدح جريان الدليل ههنا باختبار
ان محل الاعراض وهو الجسم كان
موضوعا لها وعلى لوجودها ان
اذا قيل تحقق التلازم بين الاعراض
والهيولى ولم يكن العلية من الهيولى
لما ثبت انها قالة محضة وليست
فاعلة ثبت انها من جانب تلك
الاعراض اشكل الجواب والحق
في الجواب ما عيشر اليه فاعلم (قال
الشارح وهذا اعراض اقامت اعراضا
لادها اقامت احكاما الى آخره) اقول
هذا الكلام من الشارح صريح
في ان شخص الجسم مرض وهم

من قوى فيها هي مبادئ حركاتها واما لها فهي اما ان تحرك وتصل
بالارادة او لا تحرك بالارادة اصلا فاعلم ان تحرك بالارادة اصلا فاعلم ان لا تكون
مختصة بالحرك او الفعل او تكون والاولى تسمى طبيعة كالتحريك في هوامه
والثانية تسمى نفسانية كاللذات في تكونها ونشوءها فانها تحرك بالارادة
حركات الى جهات شتى تفرع بها وتسمى بالاصول وتفرع ايضا وتطويعا
وان كان حركتها بالارادة في الجملة فان لم يثبت تحريكها فهي النفس الفلكية
كما للشمس في دورانها وان تفتن فهي النفس الحيوانية وقد حدث الطبيعة
بما ذكرنا ولا فقولنا مبدأ الحركة أي مبدأ على مصدره الحركة في غيره وهو
الجسم المتحرك وقولنا اول احتراز عن النفس فانها مبدأ لبعض حركات
الاجسام التي هي فيها واسطة والمراد بها في الحد جميع الحركات الذاتية وباقى
القبول على ما مر فلما قسم القوة الى الاقسام الاربعة احدها الطبيعة
ثم ذكر حدها لا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخرى واطلاق
النفس في الاحتراز يدل على ان النفس الملكية تخرج عن الحد كما تخرج
النفس الارضية ولما اورد القسمة على القوة لاعلى الحركة كما اورد الشارح
ان دفع سؤال المحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدأ للحركات غير ارادية
الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان يكون
تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة
انما تصدر عن تلك بالارادة فتقول صدور الحركات الفلكية من نفسه
بالارادة واما من طبيعته التي هي صورته التوضعية فغير ارادة وشعور وهي
مبدأ اول لجميع حركاته الذاتية فهي داخله في الطبيعة للاحالة قوله
(والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة) الى قوله واحدا غير مختلف لانا نل
ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة تطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون
على فهم واحد من غير ارادة فالرأى من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام
فلان لم ار كل ما هو طبيعة واحدة لا تقتضي الاشياء غير مختلف فان الحيوان
له طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افاعيله وان كان المراد المعنى
الخاص فهذه القضية هذان لانه رجع الى ان كل جسم يصدر عنه
افاعيله على فهم واحد لا يقتضي الاشياء غير مختلف ولا معنى لاقتضاء
الشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاء على فهم واحد اذ لا معنى
لاقتضاء على فهم واحد الا ان يقتضي شيئا غير مختلف ولا يندفع

فـ صرحوا بان ان شخص من الاجزاء العقلية الممثلة مع النوع والجسم والوجود فكيف يكون شخص
الجوهر عرضا ان يستلزم صدق الجوهر على العرض والجواب انه اراد بان شخص ما يدخل في هوية الشخص
وهذا يتوهم وليس الشارح من قال بان الشخص الداخلى في حقيقة الشخص نسبتا الى الشخص كنسبة الفصيل الى النوع وهو

التغير الاعتباري العارض لماهية النوعية بواسطة تلك الأمراض لانه صرح في تجريبه بان الشخص من الامور الاعتبارية الالهية قد ارجع فاعطى العرض على العارض الاعتباري والامر فيه سهل قال المحاكات اذ لمعنى الصورة الاحال بغير وجود) محل اقول لو اعتبر في الصورة كذا ما فمعنى ١٦٠ او حود المحل لم يكن الصورة

الباقية خلاصه لان البساط
النصرية لا يحتاج اليها في العمل
وجودا فها بل في تحصيلها نوما
بافتقارها الى الحس ان العنبر في كون
المحل صورته احتياج المحل اليه اما
في الوجود واما في الفصل اتوعى لتزكي
اي النوع الحقة حتى لا يتقص
بالعنبر اذ المركب من الجوهر والعرض
ليس نوعا حقيقيا عندهم بل اعتباريا
او صناعيا كالسرير اقول يمكن
الجواب عن الشك الثاني للامام بان
عند الشيخ وسائر المحققين كالشارح
ليس الشخص مركبا من الماهية
والشيء الذي يسمونه شخصا كان
نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى
النوع بل حقيقة الشخص عندهم
ليس سوى النوع نعم يدخل الامراض
في هوية الشخص وهوية الشخص
عندهم كان مركبا من تلك الامراض
والنوع تلك الامراض مقيمة الجسم
والمادة في وجودها بها الشخصية
لانها داخل فيها بهذا الاعتبار
وجزء الشيء مقيم في وجوده ولكن
لا يلزم من كونها صور الان العنبر
في الصورة كون المحل مخصصا ثم
يتحصل بها تحصيل نوعيا حقيقيا
اي يحصل من المجموع امر واحد
حقيقي وهذا يتحقق بين المادة والصورة
دون الجسم او المادة والامراض فامل
جدا وقول صاحب المحاكات لاعمى

مدا الاعتراض اذا جرى لكلام على اوجه الذي تقتضيه من الشبهة قوله
(هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي
شأنها غير مختلف) الاشك ان في هذا الكلام تساهل لان الحد اوسط ليس مكرر
الان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة واحدة لا يقتضي
الاشتباه غير مختلف وحيد يكون الانتاج يتناول الامام القدرتان لا يشترط
ان الجسم البسيط لا يغلب الاشياء غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية
يصدر عنها شيء بخلافه وانت تعلم ان هذا النوع غير موجه لانه انتاج
من الشكل الاول وفي بعض المواضع ان منع الامام على المقدمة الثانية
وكلامه في شرحه لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجيء
في الفصل التالي لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا حلت ونفسها لم تقتض
الوضع معينا موضعها معينا وشكلا معينا ويكون ذلك الاختصاص دائما
لا في وقت دون وقت او في حال دون حال - ونحو ذلك ان الشارح الاحتمال المذكور
لا يساعد عليه وضع التمدتين لانه في نفسه مع كبرى القياس لذكور قياسا
هكذا القوت الحيوانية يصدر عنها الاشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لا يصدر
عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه
النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة وماله قوة
حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له قوة
حيوانية ويمكن ان يقال في تركيب القياس كل ماله قوة حيوانية يصدر عنه
اشياء مختلفة ولا شيء مما له طبيعة واحدة تصدر عنه اشياء مختلفة فلا شيء
ماله قوة حيوانية مما له طبيعة واحدة وهي مع قولنا الجسم البسيط ماله
طبيعة واحدة ينتج المطلوب هذا كلام على استدلاله لا حاجة اليه فانه
لما لم يتوجه النوع لم يخرج الى دفع السند هكذا بعضنا توجه هذا المقام
من الفصل حجة الكتاب وكلام الامام غيرا فانه بل ان الشيخ اورد
قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشتباه غير مختلف على ان يكون لازما
عاقلمها والذي قلناه هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها الاشياء غير مختلف وهذا القدر لا يستلزم الان الفصل الذي
هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل قبل الجسم البسيط
غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما كان له
طبيعة واحدة حتى يكون الافعال المادرة عن ذلك الجسم بعضها

للصورة الاحال بغير وجود المحل متى على هذا اي انها مقيم او حود المحل للمحصل بهذا لا يختلف
المحل لان المحل المحصل داخل في المحل المحصل فيتوقف وجود محل عليه فلا يتشكل الامر في صور الموالي
على ما اوردناه قال المحاكات واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم الى آخره) حل كلام الشارح الذي في قوة

على بعضه على رفع الأجل على الكلى تلك أنه فصله على السلب الكلى قاله كثيرا ما يستعمل السلب الكلى في الكلام
الظاهر منه وقدمر مثله بتذكر (قال المحاكات وقيامه مع الآخر للاستغناء) قد صرفت أنه أراد بالقيام مع الآخر
مفهومه ما يحمل الاحتياج ﴿ ١٦١ ﴾ والا استغناء وهو القدر المشترك بينهما لكن يتوجه حينئذ عدم

حسن المسابغة مع ان اطلاق الية
على هذا المعنى غير متعارف (قال
المحاكيات واما التضايقان الحقيقان
فلا نهما معلولا لة واحدة) اقول
لا يذهب عليك ان كلام الشارح
حيث قال واما التضايقان فليس كل
منهما غنيا عن الآخر اى قوله بل هما
ذاتان افاض شي ثالث كل واحد منهما
صفة بسبب الآخر صريح في العمل
التضايقين في كلام الامام على
معرض التضايقين الحقيقيين ثمة
وعلى التضايقين المشهورين اخرى
ومن المعلوم ان ليس كلام الامام فيه
كيف ولا يلزم بين المروضين بل انما
يتمحق التلازم بين العارضين وبين
مجموع المارض مع المروض بالنسبة
الى المجموع الآخر والتأويل الذى
ذكره صاحب المحاكات
لا يلام عبارة الشارح لكن لا يبعد
ان يكون مراد الشارح حتى لا يلزم
المروح من الصل وورد عليه بعد
التأويل والتصحيح بقدر الامكان انه
لا يكتفى للتلازم بين صفتين احتياج
كل منهما الى معرض اخرى
اذ من المعلوم انه يجوز احتياج كل
واحدة من صفتين الى معرض اخرى
مع امكان انفكاك نفس احدى الصفتين
عن الاخرى بل اللان من اسرار
كل صفة لمروض اخرى وان
اريد احتياج كل منهما الى معرض

لا يختلف وهي الافعال الطبيعية وبعضها يختلف وهي اهل القوا الحوائية
فلا يلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الا شئ غير مختلف فعلى هذا قول شارح
هذه تبيضة لقوله ان اراد انه يتبعه لهما من غير تغير فقد بان بطلانه
وان غير المقدمة اثباتية بقوله وكما له طبيعة واحدة لا يقتضى الاشياء غير مختلف
فهو موزع وانما يصدق لو امكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك
الاع على قوله وكل ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة اولى السالبة
الكلية القائلة لشيء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فكلام
الامام لم يندفع بما ذكره الشارح لانه لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة
الواحدة قوا اخرى يتفلقها كان في ذلك قوى وطباع فلا يكون جسميا بسيطا
لاننا نقول ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطباع ان لا يكون في الجسم
السيط طابع مختلف حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة يقتضى حرارتها
طبيعة اخرى في ضى وسه او اخرى بمعنى خفها لم يخرجها عن بساطتها
لساواة اجزاها كلها في جمع تلك الطباع بل المراد ان لا يكون له اجزاء
مختلفة الطبيعة كما صرح لشارح به ولا يخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم
الافعال الدائية في ح الطبيعة على ما مر قوله (يريد بيان ان الجسم
لا يخلو من موضع وشكل طبيعيين) حاصله ان الجسم اذا خلى وطبعه فهو
حاصل في مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا يبدل من سبب وذلك
السبب ليس الطبيعة الجسم فهو مكان طبيعي وشكل طبيعي فان قلت اجزاء
العناصر ليست تقتضى مواضع معينة بل تقع فيمكنها حيث اتفقت
فان الجزء الهوائي ربما يتكسر في جزء من مكان الهواء وربما يقع في آخر اوجب
ان المراد الجسم البسيط الكلى لا اجزاء البسائط فالجسم البسيط الكلى
بفرضي موضوعا معياره كلامه متناو لمراد بقوله اراد به البسيط والركب البسيط
الكلى والركب يؤيد هذا ان الشارح صرح بان اجزاء الصخر مادام
مفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي وفيه فطران جزء البسيط اذا خلى
وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعا
وذلك ليس بطبيعي ولعله يقول جزء البسيط لو خلى وطبعه لا يصل بالكل
الابتنى جزءا فادام جزءا محردا فهو لم يخل وطبعه ولكن لاحاجة حينئذ
الى تخصيص الجسم البسيط الكلى ثم النقض بالركب الو قعة في امكانه
هر اجزاء من مكان العال دون اراد اهر من استنها الى جميع تلك

الاحرى من حيث هو معرض ﴿ ٢١ ﴾ لا اخرى يلزم الطبيعة بين المتضايقين مع انه كان دورا ايضا
وقال المحاكات على ان انقص لا ينحصر في المتضايقين بل هو لازم للقصا (اقول يمكن دفع النقض بما ذكره
الشارح من التميم في العيبتين التلازمين لانه اذا كان احتياج كل منهما الى معرض الاخرى يكتفى للتلازم فينكف

أحتاج كل منهما في صفة الذات الآخر فهنا يحتاج قضية الأصل في كونها أصلاً ذات الأخرى التي هي العكس
والأخرى تحتاج في صفة العكس إلى ذات الأصل ثم يرد على الشارح أن الاحتياج العلم بهذا المعنى لا يمكن في تحقق
التلازم والآن التلازم بين كل أمرين أن كل أمرين يتحقق بينهما ﴿ ١٦٢ ﴾ التباين والتساوي والعزم

والخصوص المطلق أو من وجه وحيد
يتحقق الاحتياج بالمعنى المذكور وهذا
كلام اشترنا إليه لكن الشناعة عند
هذا التسميم صار اندفاعاً مل (قال
المحاضرات جواب سؤال قد مثله الخ)
أقول ما ذكره في جواب نقض الإمام
من التسميم في العلية كان جواباً عن هذا
السؤال بل هذا السؤال كان ما كره
النقض المذكور بل الحق أن يقال
مراد الشارح أنه قد ظهر بما قررنا
في بيان العلية بين المتضامين حيث
عصمنا في العلية المتعين في التلازم أن العلية
التي بين المتضامين ليست معينة بمحض
لا احتياج بينهما أصلاً حتى يتأني التلازم
فكان باطلاً بينهما يتحقق الاحتياج
في الجملة على ما قررنا وهذا بناء على
تسليم تحقق التلازم بينهما بحسب
الوجود ثم انصب عن ذلك قوله
بل هي هيئة عقلية أو ثمره ما ذكره
صاحب المحاضرات ويرد عليه أنه لا شك
أن بين المتضامين كما يتحقق التلازم
باعتبار الفصل يتحقق التلازم باعتبار
الوجود أيضاً فالحق التردد والتفصيل
على ما شرنا إليه (قال المحاضرات
ويمكن دفع هذا المعارضة بأن الاحتياج
في الوجود لا يتأني الاستثناء بحسب
الماهية) أقول الظاهر نظر إلى ما سبق
أنه أراد بالاستثناء بحسب الماهية
الاستثناء بحسب الوجود المطلق فصار
الحاصل أن الصورة محتاجة إلى الهوى
الخارجي في وجودها ومستغنى عنها

الاجزاء على السوية فإن قلت قوله أراد به السيطر والركب جيباً منقذ لقوله
الشكل متشابه لأن الشكل ليس متشابهاً في جميع الأجزاء المركبة بل في البسائط
فتقول اعتبار الاختلاف والتشابه ليس في جميع الأقسام بل في البسائط
ظلم لأن السبع أورد مثالين أحدهما يختلف في البسائط والآخر متشابه فيها
ولا يتأني هذا عموم الحكم بالوضع والشكل وقوله واشترط يدل على أنه شرط
زائد وليس كذلك لأنه إذا عرض تأثير قريب لم يكن خلى وطاعه فهو
عطف تفسيرى وجعل الإمام القضية كلية وأورد الوضع المدين وقيل إنما
لم يورد الوضع إذ ليس لكل جسم موضع بل لكل جسم لو فرض خلوه عن
جميع الأمور التي لا يجب حصولها له وجب أن يحصل له وضع معين أعني لا بد
أن يكون ذلك الجسم بحيث لو كان له ذلك جسم آخر لكان له نفسة في الآخر
بالقرب والبعد منه ولا بد له من شكل معين إذا بد أن يكون له حد واحد كما
للكرة أو حدود كثيرة كما في المكعب وقال شارح المراد بالوضع على تقدير
أن يكون في السخنة جزء المقولة لا المقولة كما حله الإمام عليه السلام بما نصه
تأثير قريب من خارج لأن ذكر الشكل مقصود من ذكر الوضع حيث لا بد أن الشكل
هيئة الحد ود والوضع بذلك المعنى هيئة الأجزاء فهو عارض للجسم
بعد الوضع وأقول الإمام وإن حل الوضع على المقولة لأنه صرح بإرادة
الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك أن الوضع المقدر لا يحتاج إلى وجود
أمر في الخارج وإيضاً السؤال ورد على الموضوع لأنه لا يحصل من خارج
فإنه السطح الناطق للمحوى فوجب أن لا يكون مقتضى طابع الجسم وأما
اختاره ذكر الشكل عن ذكر الوضع فنحن نجيب لرافته أن اعتبار الوضع
سابق على اعتبار الشكل بل غاية أن الشكل معلول الوضع لكن ذكر
المعلول ليس من ذكر الملة قوله (ولو كان الطباع مبدأ لهما أو وجوبهما
زال عدزوا لهما) فيه مع ظاهر لأن المبدأ هو الملة لتفاعلية وانفعال لا يستلزم
المعلول لاحتمال الخفاف وجود موانع أو عدم شرط نعم لو أريد بالبدء الملة
التامة ظهر الفرق فإن الملة التامة لا تستلزم الاستحقاق لا يستلزم
الاستحقاق إلا لا تامة التامة التي لا يتخلف عنها كهم لا يكادون
يطلقون المبدأ على الملة التامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة والأولى
أن يقال لو قال مبدأ ذلك أو مبدأ وجوبه لا يحتل أن يسبق إلى الوهم امتناع
نقض الآخر عند بخلاف مبدأ الاستصحاب قوله (وأما إن الجسم ماداً بسيطاً)

جزءه لهما بحسب الوجود المطلق والجهة قد يكون عليهما المجهول وتقدم عليهما باعتبار الوجود
الذهني وهذا فاسد إذ التلازم بينهما إنما هو بحسب الوجود الخارجي فيقتضي علماً أحدهما بالآخر بحسب الوجود
الخارجي لا بحسب الوجود الذهني وأما حل الكلام على أن الصورة عليهما المجهول باعتبار الماهية من حيث هي من دون

احتمال الوجود المطلق معها فكل كلام خال عن التفصيل بل الحق في جواب المعارضة ان الجسم هو الاحتياج للكان في
 الخلق في الوجود والتشخص وما وقع في كلام الشارح وسائر المتفكرين من احتياج الصورة في الوجود الى الهوى
 فالمراد منه الاحتياج ١٦٣ في الوجود الشخصي من حيث انه شخص و بالتحقيق يرجع الى الاحتياج

في الشخص لا في اصل الوجود والازم
 تقدم وجود الصورة على تشخصها
 فلا يخدور فيه هذا وقد عرفت جواب
 النقص (قال المحاكات فكان مستدركا
 في الكلام) لا يخفى عدم وقوع هذا الابرار
 اذ ين كيفة التقدم به فقف على
 بيان عروض هذا التصو من التقدم
 فذكره ليس مستدركا (قال المحاكات
 لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا على)
 اقول فان قلت وايضا المركب من الواحد
 الشخصي والواحد بالمعنى العام
 فلا يصلح ان يكون فاعلا للهوى
 الواحد بالعدد قلت نعم الكلي
 الى الشخص يفيد الشخصية مثلا
 زيد الكاتب لا يكون كليا بل جزئيا
 (قال المحاكات ولو جعلنا العلة كذلك
 صلى الفاعلية لم ينحصر القسم
 الثالث) اقول وايضا حصر
 المتلازمين في ان يكون احدهما
 علة فاعلية لا خرا وبكونا معلول
 فاعل واحد ممنوع (قال المحاكات وقوله
 من وجه في قوله وحيث يكون السبب
 الى آخره) اقول فائدة لعطف من
 وجه ان هذا السبب وهو العقل
 كان داخل في المعين من وجه وكان
 سببا اصلا للهوى من وجه آخر بناء
 على انه السبب الوجد للهوى
 عندهم فله جهتا عليا بالاسبة الى
 الهوى (قال المحاكات فيقال لان لزوم
 التسلسل بل تشخص المادة بالصورة)

اليسهل لا يمكن ان يقتضى الامكانا واحدا بمعنى من ان البسيط له طبيعة
 واحدة والطبيعة الواحدة لا يقتضى شيئا مختلفا واما جزء البسيط فكانه جزء
 مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفقود والخلاء
 وان كان المراد به السطح الباطن فجزء مكان الجزء هو جزء مكان الكل
 لاقى جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير والذى هو جزء الفلك ليس من مكان
 الفلك اصلا والابداع خال بالاشترك على ايجاد لا يكون مسبوقا بزمان
 وهو مقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكون والاحداث معا فان الابداع
 اما ان يكون مسبوقا بزمان او زمانا او لا يمكن مسوقا فهو الابداع وان كان
 مسبوقا بزمان فهو الاحداث والافهوا التكون في الاحداث ايجاد مسوق بزمان
 وزمان كالاجسام المصنعة والتكون ايجاد مسوق بزمان دون زمان
 كالاغلاك وليس ههنا قسم آخر وهو ايجاد مسوق بزمان دون مادة لان كل
 محدث فهو مسوق بزمان ومدة وقوله يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع
 فيه نظر واما ولا فلان لمركب وان كان افراده محدثة الان مطلق المركب قديم
 فلا زمان الا بوجود في ذلك المكان مركب واما ثانيا فلم لا يجوز ان يتكسر
 في ذلك المكان بسيط فقسرا ولو كان الفاسر ضرورة الخلاء وقوله لو وجب
 حاوكمه الاول ممنوع واما لم يتخلل لم يتخلل الجسم الذى حداليه واما ان مكان
 المركب ما يقتضيه غاب اجزائه على الاطلاق او يحسب المكان فهو ممنوع
 ايضا لجواز ان يكون لصورة التوعية لى المركب مقتضية لحصوله في مكان
 الغائب فربما يفيد الصورة التوعية مثلا عظيم كما ان نقل الذهب ليس لنقل
 الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته التوعية واما مكان قسم الثالث
 في اتفق وجوده فيه لانه اذا لم يغلب شيء من الاجزاء اصلا كانت نسبة
 جميع الامكنة اليه واحدة لا يتخلل شيء منها بل يبقى حيث وجد في احدى
 النسخ اذ تسرت المجاذبات عنه بالجسم وحيث يكون الضمير في عنه يرجع
 الى المكان اذ اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه
 مساوية كتساري جذبات القطع المتناطسية للصنع وهذا مجرد تفصيل
 لان هناك جذبا محققا ثابت من ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق
 طبيعي وفي بعض النسخ اذ تسرت المجاذبات منه بلقاء فلا يعود الضمير
 الى المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعنى ان محاذيات اجزاء المركب
 مساوية فلا بد ان يقال عنه لانه لان المركب مشأ المجاذبات لان المجاذبات

اعول هذا الجواب ليس يجرد لان السائل بي كلامه على ان كل نوع يحمل ان يكون له اسم خاص انما يتشخص
 بالمادة ولزوم التسلسل فيه زعماء منه ان المادة نوع له اشخاص متعددة والجواب هو منع كون المادة نوعا
 تحمل اشخاص بل كل نوع منها منحصر في شخصه اما المواد الفلكية فطاهر واما العناصر فلا نهائيا

تستند وتتكبر بالأعراض تستدداً فخصيصاً لا فخصيصاً وأما أن تشخصها بالصورة أو بامر آخر فلا
 دخله في الجواب بل الأقرب بأصولهم أن تشخص السادة هو ماهيةها المعصرة في تشخصها (قال الشارح
 الأول أن هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لأجل الهوى ﴿ ١٦٤ ﴾ إلى آخره) أقول هذا

مخصص بالناصر إذا لما كانت هيولى
 كل ذلك مما لخصا لهيولى فلك آخر
 بالمهية فيمكن استناد تشخص الصور
 فيها إلى ماهيات هيولاتها المخصوصة
 وصورها المخصصة لا يمكن مفارقتها
 تلك الماهيات المخصوصة خصوصاً
 توصياتها في العناصر من الهوى
 في جميع العناصر شخص واحد
 وتكون تعدد على سبيل الشخص
 وليس لها تشخصات متعددة بل
 لها تشخص واحد بالذات وههنا
 يختلف أفراد الصور وأشخاصها
 إنما هو باعتبار هذا التكثر العيصي
 وذلك التكثر مستند إلى الأعراض
 المتعاقبة الواردة عليها فإشارة الصور
 المتعاقبة لهذه الصورة إنما يكون هذه
 الصورة بهذه المصلحة من هذا الشخص
 الهوى فالتعين الشخصي الهوى فالتعين
 الشخصي الهوى لا يكتفي في تشخص
 الصورة وهذا ينسب بل لا بد منه
 من تعين زائد هو التعين العيصي
 فكيف يكتفي فيه ماهية الهوى من حيث
 هي وأما هذه هيولى لما احتمت
 تلك الصور المتعددة فيمكن أن يقال
 إنها مستندة إلى طبيعة الصورة (قال
 المحاكات لأنها تقول ليس المراد كونها
 مخصصة إلى قوله بل كونها حالة
 في الهوى بخصصها لازمة لها بتوحيها)
 أقول ما ل هذا الكلام إلى متى كون
 الصورة لها عليّة ومدخلية في تشخص

مجاورة عن المركب قوله (شرع في الشكل) المدعى أن شكل الجسم
 البسيط مستدير لأن الشكل مقتضى طبيعة الأجسام والطبيعة في الجسم
 البسيط واحدة وتأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون إلا متشابهاً
 فيكون شكله مستديراً لأن الشكل المصنع مختلف فيكون جانب منه سطعاً وآخر
 خطاً وآخر نقطة وقد نظر لآلاتهم أن تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد
 لا بد أن يكون متشابهاً ولم لا يجوز أن يكون جهات واعتبارات يصدر عنها
 يصدرها في مادة واحدة أفعال مختلفة والتساقط أن الواحد من حيث أنه
 واحد لا يصدر عنه الواحد ثم إنه أورد على الدليل معارضة وفهنا ما لمعارضته
 واليهما أشار بقوله فإن قيل أن الأماكن المحسنة فتقرر هان البسائط لا يجوز
 أن يشترك في الشكل المستدير لأن اشتراكها في الشكل يستلزم اعتمادها
 في طبيعتها كان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة وأجاب
 بأن اختلاف العلول لا يستلزم اختلاف العلل وإنما اتحاد العلول فلا يستلزم
 اتحاد الملة فإن تباين لأوزم يستلزم تباين الملزومات يدور العكس فإن قيل
 الاشتراك في العلول إذا لم يستلزم الاشتراك في الملة فطريق الأولى لا يستلزم
 اختلاف الملة فحيث أمكن استناد الشكل إلى الجسمية المشتركة كما أسكن
 استناده إلى الطبايع المختلفة لكن ذهبتم في فصل السابق إلى أن الشكل
 طبيعي أجاب بأن عرض الأسكان المعينة باعتبار عرض الملة دير وعروض
 المتأخر مستند إلى الطبع ولابد من استناد الأشكال إليها ثم الشكل المطلق
 يمكن أن يستند إلى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق دار الجسم مطلق
 والمعين بأخصوصة الجسم أي الصورة النوعية وأما التقصص وأشار إليه
 بقوله ولقائل أن يقول فقرر أن إجراء الأرض بسطة وهي ليست مستديرة
 الشكل والجووان شكل إجراء الأرض ليس شكلاً طبيعياً بقسرها والكلام
 في الأشكال الطبيعية فأنفت لو كان شكلها بالقسر فاذلحيت وطعها
 وجب أن يعود إلى الاستدارة أجاب بأن بيوتها مانعة من الود فأنقلت
 لو كانت البيوت مانعة من حصول الاستدارة وهي من مقضيات لإجراء
 الأرضية فلم يرد أن يكون طسعة واحدة مقضية لشيء ولا يمنع من حصوله
 وعن الذين استماله ذلك أحاط بالانع بالعرض وهو حار قوله (واعترض
 العاضل الشارح) أعترض الامام على الدليل المذكور بطريق الأول لا بأس
 أن الشكل مقتضى طسعة لجسم فالعكس عدمه لا يقتضي وضعا معيها مع أنه

الهوى حقيقة وإلى أن إطلاق المخصص عليها على سبيل الجوز ولا يتحقق ما فيه من التعسف لا يتخلو
 والحق على ما شرنا إليه أن مراد السمع في هذا الموضع بالفاعل التبدل شريطة المناهضة ولأنه أن الصورة كما كانت
 شريكة للغارق في فيضان الوجود على الهوى وكذلك كانت شريكة في فيضان تشخصها عليها تأمل (قال المحاكات

والاكتفاء بالوجود الى الماهية فهو في العقل) اقول الاوضح ان يقرر هكذا لاشك اننا نعتمد على العقل في معرفة الماهية على وجود الطرفين في طرف يكون الانتماء فيه لكن لما كان انتفاء الوجود الى الماهية في العقل فقط لم يقتض الوجود كلياً احدهما ﴿ ١٦٥ ﴾ في العقل وهو كذلك لا وجود هما في الخارج وهذا بخلاف انتفاء

الصورة الى الهيولى فانه في الخارج يقتضى وجود الطرفين فيه (قال الشارح والاولان باطلاق الماص) اقول قد مررت بالاشارة الى ان ماص من الدليلين على ما فسرهما الشارح لا يجري احدهما في الفلكيات ولا يجري الاخر في نفي الالية فتذكر (قال المحسبات) فتقول ابراد الوضع في تعريف الكليات دال على ان المراد به فصل لكم الاطهر ان يحمل الوضع على معنى القبول للاشارة الحسية حتى يكون الوضع في التبرعات اثمة للسلح والخط والنقطة بمعنى واحد وكان احتراز عن الزمان كما ان في تعريف النقطة احرازاً عن الجوهر الفارقي البسيط (قال المحسبات ونصور الشيء) اما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا تصور الاجزاء الوجودية (قول فيه بحث اذ لاشك ان المراد الحسارية اذا اريد معرفة كنهها من حيث انها في الخارج كان بحسب تحديدها بالاجزاء الخارجية حقيقة الانسان في الخارج ليس الا النفس وابعدن وفي الذهن هو الحيوان الناطق وقد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التصديق قد يكون بالاجزاء الخارجية والظاهر ان الحمل العذير بين الحد والمحدود اما هو بين مجموع الحد والمحدود لا بين اجزاء الحد

لا يتخلو عن وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلاً معيناً وموضعا معيناً مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلى وطبسه يعلم بالضرورة انه مكاناً معيناً وشكلاً معيناً فيكون المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى وطبسه لا يلزم ان يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره وفيه فطران لزوم الشكل والوضع المعين ايضاً ليس من طبيعة الجسم اما لشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولاشك ان الجسم لا يقتضى من حيث طبيعته ان يكون متاهياً وما يبرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات لا يكون عروضة بالذات واما المكان فلا يمكن ان هو السطح لباطن لما لا يحاط حوايه لا يقتضى بان له مكاناً فيمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضى له بالمكان وهذا قد مر حرة الطريق الثاني القصص بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالاً مختلفة اما اولا فلانه ربما ينقسم الى التدرج المركز والتممين والخارج الاركس شكل والتممين شكل مختلف له واما ثانياً فانه يستل على نكرة في هاتين راو كوك والفلك شكل والنكرة شكل آخر ولقد وراو الكوكب شكل آخر مختلف له فهذه الاشكال المختلفة اما ان تكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شيء من احوال الفلك بالقصر اذ لا قاصر هناك ولا قاصر دائماً والازم تعطيل في الوجود واما ان يكون طبيعة فليزم اختلاف افعال طبيعة واحداثا قلت باختلاف في الشكل فان جمع اشكال الخارج والتمينات يوجب اشكال التدوير والنقرة والفلك مستدرة فاما في الارب تعدد الاشكال المستدرة ولا محذور فيه فنقول الدليل هو ان تأثير المادة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط وان كانت مستدرة وقوله بتمينات الاملاك والنقرة مخالفة لما يقتضيه الاستدرة لسواء اشكالهما غير مستدرة فانه ظاهر اطلاق المعناه ان اشكالهما مخالفة لمقتضى استدرة الفلك اي للشكل المستدير الذي للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور والفعل كما يختلف اختلاف افعال لا يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى فزنت منه كرية اخرى هي خارج المركز والتدوير او الكوكب فحصل له اشكال مختلفة فالي قلت حلول الصورة المختلفة لا بد ان يكون لاختلاف المواد اذ لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك احب منع الحصر

والمحدود ولاشك ان مجموع اجزاء اشياء عين نفسه ومحمول عليه فالقول بان تصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لاصح تصور الاجزاء الوجودية ليس يتحقق على الاطلاق اللهم الا اذا خصص الصور بتصور الشيء على ما هو عليه في العقل ولا يذهب عليك ان تصور كلام الشارح لا يحتاج الى هذه العناية وكان تصور الشيء

يملكه العقل لا يفتي من اليات الجزء الخارجى بل كذا في النصوص بالحقيقة الخارجية لا يفتي من اليات الجزء العنقلى له فتأمل
(قال المحاكاة لما كان العروض بعد عروض آخر) ولو قال الشارح اضافة المعارض الى العروض لا يتقدم على العروض
لا يدفع التخصيص بالعروض (قال المحاكاة وهذا الجواب الخاتم) ١٦٦ لو كان الامكان امرا اعتباريا

اذ ثبت ما لا يعرض الا مكان لم يتحقق
فلم يتحقق اختلاف الاراض للزم
منه اختلاف العروضات فامل (قال
المصنف في المتن وان ذلك للاعداد
الهيولى) المستفادة ان تدخل الجواهر
امسا يستحيل لا يستلزم دخا خل
الايما والمقادير تدخل الاحرار التي
لا تجري لا يمتنع لعدم يمدتها
ومقداريتها الا ان يقال يتحقق
المقدارية فيها مقدارية غير متقسمة
كما مرث الاشارة اليه في بحث ابطال تركب
الاجسام من الاجزاء التي لا تجري
او يا ول كلام الشيخ الى ان ليس
سببا لتمازج التداخل كون الشيء هولى
او صورة وان اقتضى كون الشيء جوهر
ذلك (قال الشارح قال المفاضل الشارح
يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان الى اخره)
اقول هذا التعريف طهره ان يسطق
على الخلاء الذي يقال له لاواطهر
اراد دليل الشيخ بطلان الخلاء بعض العدد
المجرد لا وهو سواه كل خاليا او لا
وكلام الشيخ قال قد يجده
في اوضاعها اثاره بحيث تسع في بعضها
اجسام محدودة لم يجاموا بما ذكرناه
وقد اعمل الشارح بيان حصر ثبوت
تحول الزيادة والمقدار ان لا يعرض
الاجسام متعادلة ردة والاطاهر
ان بين ذلك تعرض الاجسام العظمى
والصغيرة مما حتى يتقدر الخلاء بتدورها
فان هذا هو تقدير العدد الاجسام حقيقة
لما ذكرناه اشرح ما مر (قال المحاكاة

فان من الجائز ان يتصل صورة كماله ببعض البدائى في الفطرة الاولى
لا بد ان تعود الى العقول الصالحة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لأمور
تعود الى القوالب في الفطرة الثانية والصورة الكمالية هي التي لا تفارق الى
مدل اما انها لا تصرف مالا كما صورة الفلكية او انها تشارك بلا بدل كالصورة
الجوادية ليست فانما تشارك حلت بدن الحيوان صور اخرى قوية بل انحل
التركيب وكذلك النبات والصورة المعلقة للبدل كالصورة الزاوية بشي ههنا
اشكالها احد ها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة انكسار الكلى
ولا بد ان تسرى في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلا نه صورة الخارج
تخصص به فيكون له صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المبح من استحالة
ذلك فان جميع صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صور اخرى
نوعية مارية في حيز اجزائه وهي انما تصرف في كل عنصر صورتان
نوعيتان والاخر انه اوكا في ذلك صورتان كال فيه تركيب قوى
وطابع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء
الجسم قوة وجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كمل الجسم مركبا من جزئين
كان فيه تركيب قوتين وههنا تملو بالخارج قوة ليست
في التجميع الا انه لا قوة بينهما است في الحرح لا يمكن في التركيب
قوى ولا حرار الجسم من النفس لابد ان يكون بحيث لا يرد على
اصل الدليل وهو س كذلك لانه اذا حوز في تلك ان يتصل به صورة
مختلفة هي مادية شكل بخلافه لم لا يجوز في استلزام حتى يكون صورها
اراد اتصال جماعة ولا يزم ان يكون شكلها مستند او جوابه ان كل
صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف
تاثيرها فلا يفتنى الاشكال المستند والاخر ان الصورة التي تمتنع
بمجموع الملك وتنوع سارية في جميع اجزاء الملك فيكون الخارج
المتماثل افرادا من نوع الملك لا صورة الخارج والمتنوع النوعية
صورة الملك اكلى تنوعه كائس عليه بقوله مع نقاء الصورة الاولى
ولزم تعدد قراء المدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المدع في شخصه
بان قلت هذا اسؤل لا يرد في الخارج لان نوعه لم يمتنع في صورة
الملك بل فيه صورة اخرى وحيدة تنوعه على الصورتين لا بخلاف
متنوع نوعه اذ رح لم يمتنع في الصورة الاخرى فهو وادح

وقول الشارح وهذا تعريف الخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى مدح وان
مفقور من منظور فيه قد اجاب بعض المحققين بلن كلام الشارح ايراد واحد على الامام لا يرد له وقديته بقوله ولا يتناول
الذي لا يفتنى واما ما يسمى بالمدح المنظور فانرا به يسمى به عند بعض من الثائين بالخلاء او ما دفع النفس بالمدح

الغير المتماثل بالمتغير من غير فليس له ذوبة آنية في تعريفها جهة الخلاص بين ان النزاع في المتماثل لله فلهذا كان
الجسم المطلق حرفي ثم اسفل قسمته وهو الغير المتماثل (قال المحاكات والذي تقرر امتناع تداعيل الابدان الجسمانية)
اقول ليس كذلك ١٦٧ بل امتناع التداعيل الذي مر هو امتناع تداعيل الابدان من حيث كونها ابعادا

لاستلزامه كون الكل ليس بأفظم
من الجزء فظهر منه ان امتناع
التداعيل انما هو من جهة العظم
والمقدارية على مافصله الشارح واما
كونها جسمانية فليست لها مدخل في
الامتناع المذكور فاما بل (قال المحاكات
كان الخط والسطح امران يعرضان
النهايات) اقول لا يخفى فساد كيف
والسطح لا يعرض انهماية بل وهونهاية
لجسم بل المراد بقول الشارح كالخط
والسطح تمثيل النهايات والاطراف
بالخط والسطح لا لتمثيل طرئتها بها
(قال المحاكات هذا القياس مصادرة
على المطلوب) قول وايضا يلزم
لمية الشيء لقوله لان المحمول الذي
هو الاكبر هو كونها ذات وضعية قال
للاشارة الحديثة فلا بد ان يكون
المراد شمول الاشارة لها اقول تناول
الاشارة لا اولها لها بالفعل حتى
يستلزم المطلوب وحيد لو كان
الوضع حلا لها ولما لها على مادكره
الشارح والوضع بمعنى قول الاشارة
الحسية يلزم لمية الشيء لقوله وايضا
على هذا التوجيه لا بد من ارتكاب
تجاوز في تناول الاشارة وحده بمعنى قولها
والحق ما وجهه صاحب المحاكات
(قال المحاكات وهذا الجواب ليس
بتمام ولا مطابق للمق) اقول مراد
الشارح بجعل الصغرى اخص بما كان
مخصصا بها بالحركة التي الى الجهة
وصولا اقربا منها لا بحصولها

وان توقفت كان الخارج مختلفا في الطبيعة للكل فلا يكون للكل بسيطا
ولو كان يمنع بساطة الكل فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين
في الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو ان
متمم الخارج مختلف النفس فهذا الاختلاف ليس يقصرى عندهم بل
طبيعي فيختلف فعل طبيعة الكل في المقدار فلم لا يجوز اختلاف فعلها
في الشكل وايضا الفلك لمكوكبه فترة ترتكز فيها الكوكب وتلك
الفترة في جانب من الفلك دون جانب فمما عطل طبيعة الفلك في مادته
فعلا متشابهها ولعل الشارح انما غير هذا التقدير الى اختلاف الاشكال
لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه
ان يكون من نوع واحد واختلاف النفس وفترة الفلك لا يضر فسل
الطبيعة من ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما ذا اتمثل الشكل على السطح
والخط والطريق اثبات النقض بالقوة لمصورة فانها قوة طبيعية
مدأ لا لشكال الاعضاء عندهم وهي اما ان تكون بسيطة او مركبة
فان كانت بسيطة فممكن ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان
كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت
مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا
مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا
للعض عن انضمام الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع
فلم لا يجوز ان يكون مع طساع الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب انا
لازم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعالا في واحد
واحد وكذلك لزم انها اذا كانت مركبة حلت في مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة في المركب فعالا
واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ثم قوله (يريد ان ثبت الميل
وهو الذي يسمى المتكلمون اعتمادا) الاعتماد عندهم الميل اما الى فوق
وهو الخفة الى السفلى وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك الجسم بتوسطه
حتى ان كانت الطبيعة تحرك جسمها يحلث اولا الميل الى الحركة ثم
يصدر عنه الحركة بواسطة والقاسم يحدث ميلا في انقصور جهركه
فان لم يضره رة الرامي يحدث حالة في السهم بفكره بمسحود

كما ذكره صاحب المحاكات بينه الا انه بين ان تلك الحركة انما تكون اية لان الكلام مخصص بالحركة الانبثية حتى
يكون مقدر في نظم الكلام المتعاقب بحقيقته المقام وحقيقة المراد (قال المحاكات الخط الثاني في الجهات والاسماء اعتبار
الجهات ما محدود لجهات الى آخره) اقول اعلم ان ههنا جهات مطلقة لا تبدل هي القوق والنحت ومحدد ههنا ليس الاجسام

واحد ومطلق الجهة وهو طرف الاستناد مطلقا ومحدوها الاجسام الثلاثة ولما كان الكلام في مطلق الجهات
ثبت لها اجساما (قال المحاكات) وأشار الشارح في استدراكه (الظاهر كما فاده سيد المحققين قدس سره ان الشارح
في صدور بيان الاعتبار الخاصي لكنه اخذ فيه الاعتبار العامي للشيء ﴿١٦٨﴾ على ان الاعتبار الخاصي

يشتمل على الاعتبار الذي حتى تغير
الجهات المتقابلة بعضها عن بعض
مع زيادة هي فرض الابدان الثلاثة
على الصوالمذكور ولا باعث على حمل
كلامه على الازداد على ما نقله الامام
عن الشافعي حتى يرد عليه الارباقوله
ويمكن ان يقال السابق الى آخره (قال
المحاكيات) فان قلت التثنية بجهات
المثلث انما هي ثمة (اقول هذا السؤال لا
وجه له بعد قوله هذا اذا كانت المضاعفات
اجساما واما اذا كانت سطوحا لانه مرجح
في ان المراد بالاضلاع ما يتناول المضاعفات
السطحية (قال المحاكيات وذكر
الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر
لا تقرر فيما مر ان الجهة غير متعينة
والاستناد منقسم الى آخره) اقول
كلام الشارح لا يخلل هذا المعنى ومع
ذلك كان كلاما في غاية الاضافة بل
الظاهر من كلامه كناية على عباره
ان التفرع فيما سبق ان الجهة طرف
الامتداد المأخوذ من ذلك الشيء
ذي الجهد بجهة لشيء طرف امتداد
ذلك الشيء واضلاع المثلث ليست
اطرافا لامتدادات المثلث بل امتداداته
هي اطراف المثلث وهذا يحمل اطراف
لكلام الشارح الحق وقبارة ظاهر
الانطباق عليه وكان محمدا في نفسه
قائل وبهذا التحقيق يمكن دفع
المتناقض من كلام الامام بانه ل
مراد. ا- كره الجسم التلخيصي لا الطبيعي

احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تنصف بالشدة والضعف والطبيعة
لا تختلف بهما وحيث لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات
بل توسط امر يقبل الشدة والضعف وهما مقدمات ثلث ايمان الحركة
تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما تقع في زمان يمكن ان يتصور
وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع او في زمان اكثر فيكون ابطأ فهي لا تختلف
عن حد من السرعة والبطؤ والسرعة والبطؤ يقبل الشدة والضعف لان
اي حد من السرعة يفرض فقد يتوهم حد آخر اسرع منه وحد آخر ابطؤ
منه وقوله هوشي واحدا بالذات معناه الحد الذي هو السرعة عين الحد
الذي هو البطؤ وانما صار ذلك الحد سرعة بالاضافة الى حركة وبطؤ بالقياس
الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذي هو سرعة وبطؤا ضافتين ليس
لا النوع من السرعة والبطؤ وهو ليس يقبل الشدة والضعف واما القابل
لهما مطلق السرعة والبطؤ وكيف قال وهو كيفية تقبل الشدة والضعف
وايضاً انواع الكيف أربعة والسرعة والبطؤ ليسا من الكيفيات الخمسة
لان لمحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطؤ منها
بل الحركة بعينها لا يحس بها ولا من الكيفيات المختصة بالكم لان الحركة
ليست بكم ولا من الكيفيات لفسانية ولا امتدادية وذلك فظاهر بل
السرعة والبطؤ اضافتان طارستان للحركة لانها كقيمتان تعرض
لهما الاضافة وانت خبير بان هاتين القويتين اللتين وردا الاعتراض
عليهما مستدركتان لاحاجة اليه في البيان واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة
والضعف فلا نهى جوهر وسيتضح ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف
واما انه يلزم من هتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل
فلان الطبيعة لما لم يكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها الى جميع الحركات
على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى
فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة والحركة يقبل الشدة والضعف وهو الميل
فانه يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار فان الجسم
الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير وفي الخلط والتكاثف كان شرا من
المتخفيف يكون الميل فيه اكثر من المتخفيف في شدة الماء اوق الاندماح والانتفاش
كس من البخار يكون فيه الميل اكثر من الماء في شدة من السطح المتعوش
واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كحركة المساء غلبته

و المنفع ليس طرفا لامتداد بل امتداد هو طرف لنفسها وصار الحاصل من ضلوع ﴿١٦٩﴾ فان

المثلث وبسبب التكرار بمعنى المذكور بالتسمية في المثلث والكرة اطراف لجهة قنينة بل (قال المحاكيات) ولما انه طرف الامتداد
الخطي فلا لا يقال يلزم ذلك مما ذكره في بيان اعتبار الجهات وسنده من قوله الامتدادات التي يمرر شطلة لان ذلك ليس

صداً بين الامام ٢٧٢ حتم من بعد طلبة قال المجامع ولا شك ان الاعتقاد الخارج عن المشيخ الجاهل في ذلك
والسنة ظاهر نعم الغالب هو الامتداد الخطي على ما هو المشهور (قال المجامع والاربعون الذين اساءوا واليهما
عياً بمجرد تبدل الجانب ١٦٩) القوى والضد في النادر اقول من اده تبدل الجانب القوى ضمه

وبالعكس ليس تبدل نفسه بل صار
ما هو قوى ضيفاً بل تبدل بالقياس
الى الوجه بان صار ما هو في الجانب
القوى منه بحسب الغالب في الجانب
الضد منه اي صار نسبة العين
اليه النسبة التي كانت لشمال اليه
وحال الكلام على انه فرض الوجه
في الموضوع الذي هو الآن خلف
الرأس مع فرض ان الجانب القوى
صار ضعيفاً بعيد من الصلابة مع ان
الفرض الآخر مستدرك لا يكتفي
الفرض الاول ولا يكتفي الفرض الثاني
اذا مدار باغالب النادر فممكن فرض
آخر لاجل تبدل العين والشمال بان
فرض ما هو القوى بحسب الغالب
هو الذي الآن هو الضد في الغالب
على ما اشار اليه الشريف قدس سره
في الحاشية (قال المجامع وكان هذا
الكلام اعتراض على الشيخ) اقول
لو حل على الاعتراض لصار كلاماً
ظاهر الدفع اذ يمكن الجواب بان بناء
كلام الشيخ على التفسير الثاني للفوق
والنتج فالاولى ان يحمل الكلام على
الاعتراض والتفصيل واقول حيث ذكر المراد
الاول هو القرب على ما هو المتعارف والشايع
في استعمال هذا اللفظ وحيث تقول
ما يلي رأس كل شخص بهذا المعنى ليس
الا السماء وما يلي قدم كل متحرك هو
المركز ذلك لان السماء اقرب الى رأس
كل متحرك بالنسبة الى القدم والمركز

فان قيل السبب الذي يستند اليه الميل امان يكون قابلاً للشدة والضعف
اولاً فان لم يقبلها ما كان اعتماد ما قبلها الى عقولها بل فلم لا يجوز
استناد الحركة الى الطبيعة بالذات فان قيل الشدة والضعف فلا بد
من سبب آخر فاما ان ينهي الى غير قابل للشدة والضعف او ينادي
وبسائر اخرى لو لم يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة
للشدة والضعف لم يجوز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه
قابلاً لهما فلا بد من ميل آخر لا يقال اصل الميل من الطبيعة واما
اعتمادها وضعفه فيصعب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة لانا
نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وقت المسألة
على انه لا بد من امر آخر متوسط فلا تم انه هو الميل فلم قلتم انه كذلك
فتقول ليس المقصود في هذا الكلام ثبت الميل فان الميل يدعي الوجود
ومحسوس ومن البين الواضح ان له دخلاً في حركة الجسم فاما محسوس
بالميل في الزق في المنوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء
ونعم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق وزول الحجر ولهذا عون الفصل
بالتنبه بل المراد ان بين لم احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الدل
وما الحكمة في ذلك وقد اشار اليه في اول الكلام بقوله وسبب احتياجه الى
ذلك وغاية توجهه ان الطبيعة تار الذات غير قابلة للشدة والضعف
والحركة غير تار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة
ان القوة لا بد ان تناسب المعلوم فلما كانت الطبيعة في غاية البعد من الحركة
لم يمكن ان تصدر عنها الحركة بالذات فاقضت اولاً الميل وهو تار الذات
قابل للشدة والضعف فتناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف
وتناسب الطبيعة من جهة انه تار الذات فاك ان تصدر الحركة عن الطبيعة
بتوسطه فهذا بمجرد بيان مناسبة قوله (وهذا الامر محسوس في الحركة
الايضية) الميل محسوس في حال الحركة وفي حال عدمها اما في حال
الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى السفل ولا فاء اليه في مسافة حركته
فلا شك ان الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك التأثير بمجرد ملاقات الحجر باليد
اذ لمسي للملاقات الحجر باليد لا اتصال سطحيه الطاهر بسطح اليد الطاهر
ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد وكذلك اذا وقع الحجر
على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل

اقرب الى قدم كل منهما بالنسبة ٢٢ الى الرأس اذا كانت القدم والراس على المحاور الطبيعى والحاصل ان
اقرب الجهتين الى الرأس اذا كان على النحو الطبيعى وهو الفوق واقرب الجهتين الى القدم اذا كانت على النحو الطبيعى
هو التحت وحيث لا يتبدل الجهتان بانفسه الاول ايضا (قال المجامع والالكان قدم الشيخ في الآخر لفرضه)

الى آخره) وذلك لان النسبة الطبيعية التي للشيء الجهة بالنسبة الى الجهة لا تتبدل ولا تغير اذا تحركت الى سمت جهتها
فلو كان النسبة التي تقدم هذا الشخص الاخرى بالنسبة الى هذا الشخص من سطح الماء طبيعية ينبغي ان لا يتغير
ولا يتبدل غير طبيعية حين الحركة الى سمتها مع انها عند هذا الفرض غير طبيعية علم ان النسبة

التي كانت غير طبيعية اقول وايضا يمكن ان يقال لو كانت تلك النسبة طبيعية لكانت الحركة الى سمتها حركة تفضل فنجح واحدنا مع ان حركة قدم هذا الشخص الى سمت هذا الشخص من الماء بعضها هو بوط هو الحركة الى المركز وبعضها صعود فتأمل (قال المحاكات والالكان قوله فيما يلينا مستدركا) قوضيه ان قيد فيما يلينا في المشبه هو المقصود بالافادة لان القيد في الكلام المشتمل عليه هو المقصود بالكلام على ما قرر في موضعه والمقصود بالذات في المشبه به من حيث انه مشبه به هو هذا القيد فكان المراد التشبيه بما يلينا اي تشبيه اليين والشمال لافيا يلينا باليين والشمال فيما يلينا (قال المحاكات فلو لان الفرق والنكت جهتان متباعدتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احديهما بالطبع) اقول لا يذهب عليك ان مجرد كون بعض الاجسام متوجها الى احديهما باضع والبعض الاخر الى الاخرى لم يثبت التمايز بين الجهتين بالطبع عالم يلاحظ معه مقدمة اخرى هي ان التوجه الى احديهما هاربة عن الاخرى او ان التوجه الى احديهما لم توجه الى الاخرى فالاولى الاكثر مقلني الدليل على التمايز والتقابل بقوله لان الاجسام الطالبة الى آخره بل نقول ان التمايز من عن اخذ التمايز ضرورة ان التمايز

المحركان المؤثر والكليس ليس بسطح الجهر ولا حركته بل شي آخر وهو الميل والى ذلك اشار بقوله ويحس المنع ولما في حال عدم الحركة فكما يحس الانسان في الزق التسفوخ والجهر للمسكن واليه اشار بقوله وان يمكن من المنع لان الميل اذا احس به عند اليكن من منع الجسم عن الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية الاولى وان يمكن من المنع الا فيضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها انه اذا ضعف الميل في الجسم يمكن المنع من منع الحركة واما الاحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خص الشارح اشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية وقوله الا في يضعف ذلك فيه على الرواية الاولى استلزام قوله وان يمكن من المنع وعلى الرواية الثانية من قوله ويحس المنع وتقدير الكلام حينئذ ان المنع يحس بالميل مطلقا ولم يمكن من المنع وان يمكن منه الا في يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يغوث عن الحس ادراكه فان قلت لما ثبت ان الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة ففطيل وفي السكون ايضا فقول من احس بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة انه معص للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار قوله (لما كان الميل هو السبب القريب) لميل لما كان سببا قريبا للحركة بوجه ما وهو كونه آلة للحركة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم الى الحركة الذاتية بالحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة الطبيعية والتفاسية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل الذاتي الى طبيعي والتفاسي اما الميل الطبيعي فكبير الجهر عند هبوطه الى آخر الامثلة قوله (ولما كان الميل هو السبب القريب) لاشك انه يتمتع ان يحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة تقتضي توجعها آخر الحركات المختلفة متافئة وتنافي لمعولات يستلزم تنافي اصل فخرئذ يتمتع ان يجمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة واه محال ثم كان صائلا يقول الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته فلاشك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسرية ميل طبيعي الى جهته حركة الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان القاسر اذا قسر حركتا

مما يزار غاية التمايز (قال المحاكات يكون الاختراة البعدية) اقول اي فاذا البعد الوجود لانه في ما لا يتصور ولا يتوهم ما مر ابعد منه لان عداه غير لازم اذكر بل غير واقع لان المركز بل كان غاية البعد من الخط بهذا المعنى لكن المحيط ليس غاية البعد من المركز بهذا المعنى اذ يتصور ان يكون قطره اطول ما كان (قال المحاكات انما ضرورة

تشابه حدود الحلاء والملاء للتشابه) أقول هذا مستعز به جعل التشابه في كلام الشيخ صفة الحلاء والملاء لها
أي لكل واحد منهما على ما فيه الشارح وسيجي تزييف كلام الشرح بذلك بأنه شرح غير مطابق للمتن وأيضاً
لا يلزم ما ذكره أولاً في ١٧١ ❖ علاه لا اختلاف فيه أصلاً لأنه ظاهر في جهة صفة للملاء فقط والعلل

بأن هذا حاصل المعنى لأن حال الحلاء
يعرف بالمقابلة مشترك بين كلم
الشارح وكلامه (قال المصنفات فلا
يكون تعدد الجهتين بالجسمين صا
بل بأحدهما لأن حيث أنه واحد)
أقول لا يذهب عليك أن بمجرد إطلاق
تحدد الجهتين بحسب أحدهما
محيط بالآخر لا يلزم أن يكون تعدد
الجهتين بجسم واحد لأن حيث أنه
واحد ما لم يثبت عدم تعدد أحدهما
بالتباين فالأول أن يقول فلا يكون
تعدد الجهتين بحسب أحدهما
محيطاً بالآخر بل أما بجسم واحد
لا من حيث أنه واحد وأما بحسب
متباين (قال المصنفات لا تاتقول
قد عرفت أن جهة الفوق والعت
متباين الخ) فصرر الجواب
عند هذا الأصل أما من النظر
في التوجه الأول فإن انتشار الشق
الأول وقبول سواء كانت الأبعاد
الفرق منه يحتاج إلى محدد أو لا
يحتاج لا بد أن ينتهي المتحد من
أحدهما إلى الأخرى بحيث لا يتجاوز
عنها وفي صورة التباين لا شك أن
المتحد من أحدهما يتجاوز عن
الأخرى وفيه بحث لأنه إن أريد
أنه لا بد أن يكون كل بعد فرض
من أحدهما متباعد إلى الأخرى
بحيث لا يتصور ولا توهم التجاوز
عنها فذلك محال يثبت فيما مر بل

خالم فصرطية منه مقهورة للقياس إلى القاصر لم يترك بالقصر وإذا صارت
مقهورة حدث فيه ميل قسري فانقسم الميل الطبيعي وتحرك الجسم
إلى جهة القصر ثم يأخذ الميل القسري في التشاقص والضعف بحسب
معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملاء وأمر أخرى ككبر المقدار إلى
أن يعادل الطبيعة الميل القسري وحيث يتقدم الميل القسري فهناك يسكن
الجسم زماناً لوجوب تقابل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة
ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفاً ويزداد قوته إلى أن ينتهي إلى موضعه الطبيعي
فإن قلت سكون الجسم ليس يلزم وأما يلزم لولم يكن المعادة بين الطبيعة
والميل القسري آتية فانها إذا وقعت في أن لا يلزم سكون قطعه فتقول سببت
هذا ببرهان في الفطال السادس قبل لا شك أن الجسم إذا تصاعد بالقصر حدث
فيه ميل شديد فإذا أخذ في الضعف فبقي نوع منه ويوجد نوع آخر أضعف
إلى أن يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعاً من نوع فهل هذه الأنواع صادرة
عن القاصر أو الطبيعة أو عن القاصر الضعيف أجب بأن التحقيق يقتضي
أن يكون أنواع الميل القسري صادرة عن الأبيض لأنه قد تطلق على العدد
التام ما فاعل فلما كان القاصر أحد الجسم وحدوث الميل أعداداً تاماً يعال أن القاصر
أحدث فيه الميل وأما أنواع الميل الطبيعية فليس كذلك طاهر وشبه التقاوم
المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسري بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة
العرضية في الماء ووجه الشبه أمران أحدهما أنه كما لا يجمع في الماء حرارة
وبرد إلى آخره وثانيهما أنه كما كان فعل الطبيعة النائية إلى آخره
قوله (كتابة لولوا اجتماع المبلين) احتج من يجوز اجتماع مسلين مختلفين
في جسم واحد بوجهين الأول أن الجبرين المتساويين إذا رمى أحدهما
قوى والآخر ضعف كان صعود الجبر الذي رماه أقوى أسرع من صعود
الآخر فلما انقسم إلى الطبيعي محدث الميل القسري فلا معاوقة للميل القسري
في الجبرين فلم ينحرف كحركة منسوبة والجواب أن المعاوق هو مبدأ الميل
الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا يتحرك الجسم الكبر بالحركة
القسرية أقل من الصغير لأن مبدأ الميل هناك أكثر لأن الميل أكثر أيضاً المعاوق
الخارجي قائم الميل في أحد الجبرين ضعيف فجاز أن يعوقه عن الحركة بخلاف
الجبر الآخر لأن إذا جذب جاذبان طرفي حل يتقربان من بعض وتبين فلا شك
أن ذلك السائل لا يختلف وضعه فلا يتقدم ولا يتأخر أصلاً فلو لا اجتماع المبلين

لم يكن مطابقاً للواقع على ما مر من الإشارة إليه إذ البعد المتعدد من المركز يتجاوز عن المحيط اللهم
لأن يقال بعد الجساور عن المحيط لا يمكن توهم امتداد البعد وفرضه فرضاً مطابقاً للواقع بأن كان له شأن
وجه الانزع كما يمكن في السلاء بل فرض البعد فيما وراء الفلك كقرصه في الجردات وحيث يقول من قال

٦ بان محمد قد اجهتني هما الجسمان المتباينان لا يقول بانهما كان فرض تجسوا في البدن المتحد من احد بهما من
الاخرى فرضهما معا بقابل عنده ايس هذا الامثل فرض البدن فيهما ورا ذلك ويمكن ان يقال يكون
في الجواب كون احد بهما غاية البدن من الاخرى ولا يتوقف الكلام ﴿ ١٧٢ ﴾ على كون كل واحد

منهما غاية البدن من الاخرى اذ ثبت
نقول ليس شيء من المتباينين بشاية
البدن من الاخرى لانه لا بد ان يكون
احد بهما هو الهيئة غاية البدن
الاخرى وهي المحيط واما من النظر
في التوجيه الثاني فياخذنا الاول ايضا
ونقول على هذا الاصل كون الهيئة
جميع الابعاد من الفرق ثم اقول لو ثبت
ان جميع الابعاد المفروضة المتحددة
من احد بهما ينتهي الى الاخرى ثبت
كون احد بهما محيطا بالاخرى لان
ذلك لا يتصور الا في صورة الاساطة
فلا يحتاج الى مؤنة المقدمات الاخرى
(قال المحاكات فان تعدد جميع ابعاده
بالجسم الاخر كان محيطا) اقول صحة
الكلام واستقامته تقتضي ان يكون المعنى
كان الجسم الاول محيطا بالثاني لكن
الملائم لمبداه حيث قال الجسم واحد
محيط بالجسم الاول ان يكون المعنى
كالجسم الاخر محيطا بالاول وهذا
غامد لان ما يقوم به جهة الفرق هو
المحيط وما ذكرنا ظاهر ان قوله بجسم
واحد محيط بالاول غامد البتة وظاهرا
توجيهه ان يقال اراد بجهة القرب
المركز والجسم الذي فرضه والاهو الذي
يحدد المركز به بان يكون المركز في تحته
او جوفه والجسم الاخر يحدده
الفرق وهو المراد بجهة البدن حيث
ينط في الجميع لكن لا ينبغي ما فيه من تخلفه
سابقه ولا حقه اذ جهة القرب فيها

هي الفرق والبدن هي الهيئة (قل المحاكات فيكون لتحديد محيطا كريا وهو المطاوع) لا ينبغي ذلك
انه لا يلزم من مجرد ذلك كون ذلك الجسم كريا بل انما ثبت كون المحدد للجهتين جمعا واحدا محيطا بجهة الهيئة وليس
في كلام الشيخ ولا في كلام الشارح منه هذا لانه في هذه الدعوى بل ثبت كونه يتوسطه في ما هي متقابل واما انه

لم يثبت بما ذكر كونه فلا بد من يكون يضاهي بل مضاعفا أيضا لأن قلت قد ثبت أن جهة التحرك في الجسد
من المحيط الذي هو جهة الفرق وغاية البد لا يصور في غير الحركة قلت أن اريد غاية الجسد من كل واحد
واحد من الاجزاء ﴿١٧٢﴾ فذلك لا يصور في الحركة ايضا لان غاية البد من كل جزء ما يقابل من الجزء الآخر

من المحيطين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمن طويل والاخرى مسافة
قصيرة وزمان قصير فبذلك المدة الطويلة الى المسافة القصيرة كنهة الزمن
الطويل الى زمان قصير لان تلك الحركة كما كان زمانها اطول كان مسافتها
اطول وكما كان اقل مساحتها اقصم وان اتفقتا في المسافة واختلفتا
في البداية بين فاحدة الحركتين سرية واخرى بطيئة وكلما كانت الحركة
اسرع كان الزمان اقصم وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول وقدر الزمان
بازاء السرعة وطوله بازاء البطء فبذلك الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي اربعة احدى المقادير
التي تميز من الآخر والحركة كما هي اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان
وليفرض انه في الحركتين في المسافة فاحدة لاف الحركتين في الكمية
وتسمى ان يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان
القصير وكما الحركة البطيئة هي الزمان اطول فبذلك الحركة السريعة
الى البطيئة كنسبة امداد النصارى الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان
واختلفتا في المدة في الحركة السريعة مسافة طويلة والحركة البطيئة مسافة
قصيرة لانه اذا تعدد الزمان فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول
قطعا وكمية الحركة مختلفة هي كمية المسافة فبذلك الحركة السريعة الى الحركة
البطيئة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من ههنا ان طول
المسافة وقدر الزمان بازاء السرعة وقدر المسافة وطول الزمان بازاء
البطء ونوله انه لم يأت في الايام الثلاثة من ان يكون وحده او متعددا
وان اوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كان الحركتان من جنسين
* البعث الا في ان الحركة لا تغني الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب
السرعة والطول لا بالمكان والسرعة والطول في مفردة من السرعة
والبطء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج فاستدعي
للزمان هو الحركة مع عدم من السرعة والطول وقد اظهر وجهين
اما اول ادلائها مع ذلك بل ان لا يفتي شيئا بحسب نفسه لان كل شيء
يفرض فهو لا يلحق من احد الثلاثة من اي قبيض كان فافهمه وسعدا عنهما فافهمه
موجود ل كل شيء فرض انه لا يلازم لا يكون وعدمه موجود بدون الازم
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد القبيضين او الازم
دخل في اقضاه لشيء واما ثانيا فلا بد ان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء

في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمن طويل والاخرى مسافة
قصيرة وزمان قصير فبذلك المدة الطويلة الى المسافة القصيرة كنهة الزمن
الطويل الى زمان قصير لان تلك الحركة كما كان زمانها اطول كان مسافتها
اطول وكما كان اقل مساحتها اقصم وان اتفقتا في المسافة واختلفتا
في البداية بين فاحدة الحركتين سرية واخرى بطيئة وكلما كانت الحركة
اسرع كان الزمان اقصم وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول وقدر الزمان
بازاء السرعة وطوله بازاء البطء فبذلك الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي اربعة احدى المقادير
التي تميز من الآخر والحركة كما هي اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان
وليفرض انه في الحركتين في المسافة فاحدة لاف الحركتين في الكمية
وتسمى ان يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان
القصير وكما الحركة البطيئة هي الزمان اطول فبذلك الحركة السريعة
الى البطيئة كنسبة امداد النصارى الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان
واختلفتا في المدة في الحركة السريعة مسافة طويلة والحركة البطيئة مسافة
قصيرة لانه اذا تعدد الزمان فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول
قطعا وكمية الحركة مختلفة هي كمية المسافة فبذلك الحركة السريعة الى الحركة
البطيئة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من ههنا ان طول
المسافة وقدر الزمان بازاء السرعة وقدر المسافة وطول الزمان بازاء
البطء ونوله انه لم يأت في الايام الثلاثة من ان يكون وحده او متعددا
وان اوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كان الحركتان من جنسين
* البعث الا في ان الحركة لا تغني الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب
السرعة والطول لا بالمكان والسرعة والطول في مفردة من السرعة
والبطء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج فاستدعي
للزمان هو الحركة مع عدم من السرعة والطول وقد اظهر وجهين
اما اول ادلائها مع ذلك بل ان لا يفتي شيئا بحسب نفسه لان كل شيء
يفرض فهو لا يلحق من احد الثلاثة من اي قبيض كان فافهمه وسعدا عنهما فافهمه
موجود ل كل شيء فرض انه لا يلازم لا يكون وعدمه موجود بدون الازم
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد القبيضين او الازم
دخل في اقضاه لشيء واما ثانيا فلا بد ان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء

لا يتوقف وكذا عدم توقف دليله على التام لا يتناقض استلزام وجود المحددات التام بحسب نفس الامر كاستنفاد
من عبارته في تقرير المبدئية فأقول فيه تأمل اما في السؤال فلان ما سبق من ان تنامي الابعاد من مبادئ اثبات
المحدداته بما يتوقف عليه وجود موضوع بهذه السمة لان هذه السمة يرجع الى قولنا المحدد محيط بوجود المحدد

توقف على تنامي الابعاد فتنامي الانقسام عن المبدأي للجهة لهذه السببية فاما ما ذكره من ان اثبات المحدد يمكن على تقدير التناهي وبملي تقدير التلاشي فخاصة ان التناهي لا يكون من مقدمات هذا الدليل فلا منافاة فأملم واما ما في الجواب فانه اذا كان الدليل المذكور ههنا لا يتوقف على تنامي **﴿ ١٧٤ ﴾** الا بعد فتوجه ما ذكر سابقا

من ان من مبادئ اثبات المحدد بان يكون دليل آخر يتوقف على التناهي غير نافع لان الشارح هناك في صدد بيان ان الشئ لما ذكر تنامي الابعاد يانه من مبادئ اثبات المحدد فاذا كان الالتيان المذكور ههنا لا يتوقف عليه فليكن من المبادئ التي ينبغي ذكرها ههنا لولم له لورود هذا الامر بالآمل (قال) انما كانت والدليل على استحالة الصدد بهم مشتركا صارا فحسبا واحدا يريد توجيه المخرج باه ليس مبنيا على جعل التشبيه صفه الخلاء والسلا معا بل صلى انه نظر الى اشتراك الدليلين فعملهما قسما واحدا بحسب المال والظاهر جعل التشابه في كلام الشيخ على ان يكون صفه لكل واحد منهما حتى لا يعوته التعريض لمحدد الخلاء وهو لتبادر من عبارة الشارحين ايضا حال الحماكات الان الدلالة ليست يتوقف على هذا الاختلاف بل لولم يكن الاجهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالتشابه الى آخره) اقول فيه بطر لان المخالفة في عبارة الشيخ شارة الى مقدمة من دليل آخر وهر انها مختلفان فكيف يوجد في تشابه فيه تكلف والحق انه لولم يذكر حديث المخالفة ومجاز الجهتين ام يثبت عدم تحددها في التشابه اذ لا حد اقول تعين وضوحها في التشابه ليس

فلا نسلم انها غير موجودة واما انه يمتد بطر لا شئ فسلم انها ليست موجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطء دخل في اقتضاء الزمان ويمكن التفتي عن الخطر بل يقال ليس المطلوب ان السرعة والبطء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الامع وصف السرعة والبطء لانه فان الحركة لا تقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في الخارج اذا كانت سرعة او بطيئة وهذا الفدركافي في تحرير البرهان البحث الثالث اختلاف السرعة والبطء في الحركات الفسائية يكون بحسب اختلاف التحليل والارادة حتى ان النفس ان تخيل حركة سريعة بنبت منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة وان تخيل حركة بطيئة بنبت منه ميلها واما ان كانت طبيعة او سريعة فاختلاف الحركات سرعة وبطء ليس من الطبيعة فلا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاصر لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت سيقتر في الخطا اربع الطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها ينافي فنقول المراد بالشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة وان قدر ان يكون لها شعور لان تحريكها بطريق الاجسام لا باختار ضرورة ان الحرك لا يمكن ان لا تحرك الى اسفل فلا تصور ان مختلف اقتضاءها فاما ما يكون اختلاف السرعة والبطء في الحركات الطبيعية والقسرية من الماوق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان خارجا عنها فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضاء ثوبا الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلو لا معاوفة عنهما لكانت الحركة وقمة لاني زمان لو امكن فلا يختلف بالسرعة والبطء فلا حركة ولما كان الماوق قسمين اما داخليا وخارجيا والماوق الداخلي يتمتع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على الماوق الداخلي بل يستدل باختلافها على الماوق الخارجية ويستدل على الماوق الداخلي باختلاف الحركة القسرية • البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال قد ثبت ان الحركة لا توجد في الخارج الامرية او بطيئة ولا توجد سريعة وبطيئة لا بحسب المعاوفة ولما كان اختلاف السرعة والبطء لاجل اختلاف المعاوفة كانت المعاوفة القليلة اذ السرعة والمعاوفة الكثيرة لا اذ البطء فيكون نسبة المعاوفة القليلة الى المعاوفة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى

يمكن بان يكون بعض حدوده جهة دون بعض حتى يلزم الترجيح من غير مرجهيل كل حد يفرض **﴿ الحركة ﴾** فيه فهو جهة واما اذا قيل لا بد من جهتين متضاليتين فلا يمكن تعديهما في التشابه ليم الكلام ان حيث معنى كلام الشيخ انه ليس حد من حدود التشابه اولى بان يجعل جهة متخالفة لجهة اخرى بل كانت قوتا والاخرى تحتها

من غير ان كان ذلك التفرقة وهذا المحتار وحوله ينبغي توجيه كلام الشارح ليوافق هذا وحاشا لغيره ان يصل القسم بتعدد الجهتين معاكسة الشارح (قال المحاكات لكن هذا التماثل بالاستعانة باحد الوجهين) اقول يمكن تقرير الوجه الثالث ﴿ ١٧٥ ﴾ على وجه لا يستعين باحد الوجهين الاولين ولا يلزم استندرك

ان يقال الجهتين الميتين بالطبع لا يكون الاثنتين ولو كان تحدد هما في التلاء وللاء التشابه لكانتا غير متماثلتين لان كل اثنين فرضناهما متماثلتين وكل اثنين آخرين فرضنا حالهما كذلك ضرورة عدم التماثل ومن المعلوم ان عددا الاثنين المقروضين غير متسا فيلزم عدم تماثل الجهتين العيتين مع انها اثنتان بحسب الفرض (قال الشارح فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدد) اقول السبيل المشار اليه بقوله لان البعد عنه ليس بمحدد وليس ظاهر الانطباق على الدعوى بل هذه المقدمة اخذها الشيخ في موضع آخر وهو ان يكون العدد بصحيين متباينين والشارح لم يتعرض لهما هناك وذكرهما ههنا ويمكن ان يقال الجسم الواحد من حيث هو واحد اذا حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن من هذه الحجة ان يحدد ما يقابله بالبعد لان البعد عنه لا يتصور حيث ان يكون داخليا والام يحدد الجهتين من حيث انه واحد والمقدر خلافا فتم ان يكون خارجيا وقد علمت انه غير محدود وايضا الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يحدد الاجهة القرب الذي يليه ولا يحدد البعد عنه لان لو حدد البعد عنه لكان ابعده عنه محدودا والحال انه غير محدودا ولو كان البعد عنه محدودا

الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القوة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكاثر اي على ان يكون القوة في المسافة بازاها الكثرة في المعاوقة والكثرة بازاها القوة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقر ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاها السرعة وقصرها بازاها البطء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما الولا فلا يحس تلك النسبة واما الثاني فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة في القوة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القوة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاها السرعة وطوله بازاها البطء وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فلهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتي المسافة فظهر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كبر يكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالنصف كبر يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمى واحد بقوة واحدة جهرين مختلفين بالظلم والصغر فلا شك ان البحر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والبحر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فتنسب للمساوقة الكثيرة الى المساوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى اذا كانت المعاوقة الكثيرة ضعف للمعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة

الكل نحو يده جهة البعد ليس من حيث انه حدد ما يليه وهو القرب بل من جهة هذا البعد العين فلم يكن محسدا لهما من جهة واحدة والمفروض خلافا وفيه ان قسيتين البعد عندك في البيا ن بل يمكن ان يقال بتحديد احدى الجهتين من حيث القرب والاخرى من حيث البعد فلم يكونا من جهة واحدة ويرد على التوجيه

الاول ان ما ذكره في نفي التعدي لبدن داخل يكتفي في نفي التعدي لبدن مطلقا فأيضا مل (قال الله سمكت وهو
 تسمين جهة الترب الذي سمكت في كلام الشيخ بضوئه وهو ما يليه) ولا يخفى عليك ان هذا الاستدراك
 وقع في تقريره المنص (قال المحامات الصواب فيه ان يقول) اقول ﴿ ١٦٦ ﴾ كثيرا ما يستعمل ليس

كل السلب الكلي في فصل قول الشارح
 كل واحد منهما على ما قيل في لا لتنفى
 فيكون سلبا كليا لكن لم يندفع اليراد
 (قال المحامات وما ان المحدد يجب ان
 يحدد الوجهين مع الال اخرى) قول المحدد
 يجب ان يحدد الوجهين معا اعم من
 ان يكون بسيطا ذلك المحدد ويركبا
 بان يحدد كل واحد واحد او المجموع
 يحد بالمجموع هذا لم يهتأ احتمال
 آخر لم يعرض له في الدليل وهو ان
 يكون المحدد جعلا في تحديد وجهي
 مجموع الوجهين لان يحدد كل واحد
 واحدا على سبيل التوزيع وانت خيران
 ما ذكر في صورة التوزيع يجرى ههنا
 فاعلم (قال المحامات فالسؤلان لا يردان
 على الشيخ آه) اقول فيه بحث لان
 السؤال الثاني لم يندفع من كلام الشيخ
 من جهة الاكتفاء بذكر الجهة كبر
 والسائل يعرض لها رايضا ولم يرد
 في الجواب على اعاده لدعوى كذا
 السؤال الاول يمكن اجراؤه على
 تقدير الشيخ بان يكون نقض الخلاصة
 الدليل وذلك بان يقال ما ذكرتم
 في الجهة من الجسمين الترويض
 يجري في البدن الذي بين المحدد وجهه
 التفت بوجه لك لانه وان كان المركز
 غاية البدن من المحيط لكنه ليس
 فيه المحيط غاية البدن من المركز بل
 يتصور ما هو ابعد منه بل يتصور ما
 هو اقرب منه ايضا على ما ذكره

الى المعاقفة لكثرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة و كان الاول
 بالنصف كانت الثانية بالنصف وهكذا وحيد لا يدمي القدر في احدي مقدمتي
 الدليل وكان في المقدمة الثانية قادما قويا (اذ ثبت ذلك فنفرض
 بعد تقديم الابطال) سلك في اثبات لدعوى طريقين طريقا يسم المعاقفة
 الخارجية وهي الالة والاختلاف وهي الميل وطريقا يسم يخص الميل اما
 الطريق العام فهو اننا نفرض جميعا عديم المسافة يتحرك في مسافة
 فاما ان يكون حركته لافي زمان وهو محال او يكون حركته في زمان
 فنفرض جميعا آخر مع معاقفة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته
 في زمان الطول لان الحركة اذا كانت مع المعاقفة يكون انقطاعا من الحركة
 لامع المعاقفة وقد تقرر في البعث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة
 واختلفتا في السرعة والبطء اختلفتا في الزمان ايضا ويكون طول الزمان
 ازاؤه بطو ولا شك في ان بين الزمانين نسبة فنفرض جميعا آخر تلك المعاقفة
 اقل من الاول على نسبة الزمانين اى يكون نسبة معاقفة الى معاقفة كثير
 المعاقفة نسبة زمان عديم المعاقفة الى زمان كثير المعاقفة فهو لازم لقطع
 تلك المسافة في زمان عديم المعاقفة فنتر في البعث الرابع ان كثرة الزمان ازاؤه
 كثرة المعاقفة وقلة الزمان بازاؤه قلة المعاقفة حتى ان المعاقفة كلما كانت اكثر كان
 الزمان اكثر كلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركته عديم المعاقفة في مادة
 مثلا وحركة كثير المعاقفة في ساعين كان حركته قليل المعاقفة ايضا في ساعة
 مثلا لان نسبة المادة الى المعاقفة نسبة الزمان الى الزمان و زمان عديم المعاقفة
 نصف زمان كثير المعاقفة فيكون معاقفة قليل المعاقفة نصف معاقفة كثير
 المعاقفة فيلزم ان يكون الحركتين مع الة ثقي كالحركة لامع العا ثقي هذا خلف
 وقوله الان يحمل حركة عديم المعاقفة اعتناء من قوله و يلزم من ذلك
 الخلف اى يلزم لتلف الان يفرض حركته عديم المعاقفة في آن فيكون حركة
 كثير المعاقفة في زمان وحركة قليل المعاقفة في زمان اقصر ولا يلزم خلف
 فهذا البرهان لو اقيم على ثبات الميل كانت الاجسام الثلاثة تحت لفة الذات يتحرك
 في مسافة واحدة بقوة واحدة فسريرة ولواقيم على اثبات الالة فرضت
 اجسام متعينة في المسافة والمعاد يتحرك في مسافات متعينة في المقدار مختلفا
 خلاه وملاء غبط ورقية او فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات
 لكان كذلك ايضا واعتبرا باه ليس يلزم من كون المعاقفتين على

الشارح لما ذكرته في سبب تخصيص البدن الواقع بالوقوع تقول في سبب تخصيص الجهة ﴿ نسبة ﴾
 الواقعة في الصورة الفروضة بالوقوع وما قوله على انه امر زائد في اليلسان فظاهره انه اراد يلزم الاستدراك
 اذ الدليل يتم باخذ الجهة فقط فالجواب عنه ان هذه اشارة الى دليل آخر ولزم محذور آخر وهو طلب الترجيح

بين الابعاد كما ان الاول طلب التجميع بين الجهات قلباً على (قال المحاكات ان المطلوب هو ان يحدد الجهات متكافئة على الاجسام المستقيمة الحركة لان حيث الذات بل من حيث من شأها الحركة) اقول جعل الشارح الخفية كون تلك الاجسام ذات جهات ١٧٧ وحيث تقدم المحاد من حيث كونه محمداً على تلك اجسام من تلك الخفية ظاهراً لاجابة الى

حديث العبة مع انه مدخول على ما مر وجعل صاحب المحاكات ثلثه كونها متحركة كما وقع في السؤال وصار الشرح حيث قال لانه لا يتصور ان يكون متحركاً في جهة الى آخره نظراً اليه وحالها كحال المذكور اذ لا شك في تأخر كون الشيء متحركاً الى جهة عن تلك الجهة وجعل ثانياً كونها بحيث من شأنها الحركة اى استعداد الحركة وحيث لا يظهر التقديم ولا يجد ان يحتاج الى اخذ العبة والحلق ان يحصل الخفية المذكورة اما على صلاحية كونها ذات جهات او صلاحية كونها متحركة في صفة الشرح حتى يصح الرد من الشارح بين التقديم والعبة ولا يكون حديث العبة مستنداً كما واما ما وقع في عبارة صاحب المحاكات في صفة السؤال فنقول المسامحة في الكلام والاعتماد على ما سيئنه (قال الشارح وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدماً على الجهة لانه لا يتصور) اقول لما بين ان هذا الجسم لا يتقدمه الجهة ثبت عدم تقدمه على الجهة فلا حاجة الى اثباته ثانياً فان قلت اذ ثبت هذا المطلوب وهو تقدم محدد الجهات على الاجسام ذات الجهات هل يثبت به المطلوب الآخر وهو امتناع الحركة المستقيمة على المحدد بناء على انه

على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك اوله يمكن زمان الحركة الاشارة المعروفة وهو متنوع فان من الجائز استبعاد الحركة بنفسها قدراً من الزمان براه المعروفة قدراً آخر وحيث لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهي لامع العائق والاحتمال المذكور وهو وقوع الحركة في الآخر في الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاقبة في ساعة كانت تلك الساعة براه الحركة نفسها فلا يكون براه المعاقبة الكثيرة الاساعة واحدة وحيث لا يكون حركة قليل المعاقبة في ساعة ونصف ساعة فلا يمتنع والجواب ان ما ثبت من ان الحركة لا تخلو من السرعة والبطء وهما لا يتحققان الا بحسب المعاقبة فلا حركة الامع المعاقبة فاذا كان الزمان بازاً الحركة يكون بازاً المعاقبة لانها قد زاد ههنا ايضاً بان الحركة لو وجدت لامع اسرع والطوف في زمان كانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه ابطأ وكانت مع السرعة والبطء حنف واعلم ان هذا لبرهان لواورد على اثبات معاقبة طائفة اولى اثبات المعاقبة الخارجية انصح وجه التخصيص عن هذا الاشكال فيه بما ذكره او اما لواورد على اثبات معاقبة داخلية رهي الجبل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاقبة خارجة وحيث لا بد من قدر من الزمان وقوى الميل يقتضي زماناً يسيراً وزماناً آخر بازاء الميل فضيف الميل زمانها وقدراً آخر من زمان بالنسبة فلا يلزم المحذور واما الطريق الحص فهو انه لو امكن ان نعبرك باقصر مالا مبدءاً من الميل فيه ماطع زمن اريكون الحركة مع له وقى الحركة لامع المعارق والى في باطل بين الملازمة ان الزمان عديم الميل يتحرك في مسافة بالقدم وحسباً آخر فيه ميل تلك اتوا اقدمية بينهما في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اقل ثم اذ قمنا حتماً في ميل اقل فهو متقطع في الزمان لا طول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع ان ملول المسافة بازاء قلة المعاقبة وقصرها بازاء كثرة المعاقبة فلتفرض ان الساعتين على نسبة الزمانين اى يكون نسبة مسافة ذي الميل الضعيف الى المسافة الاولى كسبة زمان ذي الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم اثالث المسافة اطول في الزمان الاطول فلامع الاقل المسافة الاقصر

لان من كونه متحركاً حركة ٢٣ مستقيمة تقدمه على نفسه قلت لان المطلوب الذي ثبت هو تقدم محدد الجهات على وصف تلك الاجسام اى كونها ذات جهات فالأزمن من كون المحدد ناجية تقدم ذاته على وضعه وهو وافق (قال المحاكات والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام بان

أقسامه من تنفيذ الحركة إلى آخره) أقول لا يخفى على من تأمل في عبارة الشرح انه لا ينطبق الا على ما وجهه به ذلك البعض ولا ينطبق على توجيه صاحب المعاني وانظرا مقصوده توجيه آخر لكلام الشيخ لانه بصدد تفسير الشرح وتوجيهه ويمكن ان يقال فاعلمه التقدّر المذكور ان الحركة ١٧٨ ﴿ المستندة قد تكون

من غير الجهة الطبيعية وإلى غيرهما
والثابت فيهما أن الثابت هو المحدد
للمنحنين الطبيعيين لاجتماع الجهتين
فلا يجوز أن الحركة عن الموضوع
الطبيعي وإليه لأنها إنما تكون عن
الجهة الطبيعية وإلى جهة وهذا الوجه
كما أشار إليه سيد الخفقين في هذا
الموضع وعلى هذا فقرر المدعى
بإشاعة الحركة المستقيمة على المحدد
على إطلاقه كما فعله الشارح بس
على ما ينبغي أقول نعم بعد أن ثبت
أن المحدد لا بد أن يكون محملاً على
الإطلاق على ما سي في الفصل
الآتي ثبت في الحركة المستقيمة عن
المحدد مطلقاً من وجهين أحدهما
أنه لا يتصوره موضوع حيثئذ
والحركات المستقيمة إنما هي
من الموضوع وفي الموضوع وإلى الموضوع
لأنها مفسرة بالحركة الانسية
وتأهبها أن ليس وراءه حيث قضاء
يمكن الحركة فيه فهي كالحركة
في "علاء" إذ لا شك أن لدليل السائل
على امتناع الحركة في الخلائق
فيه (قال المحكمات) تتحمل لكل
الزود إلى آخره) أقول لا تردد
في عدم الكفاية ضرورة أن تلك
الصفة أي كونها ذات جهات
تتوقف على موضوعها أيضاً والمحدد
الحاسي لا يكون على مستقلة
بالصريف الذي هو المحوى بل لا يكون

في الزمان الاقصى لان مع وحدة الحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل في ساعة ذراعاً وقوى الميل ذراعاً في ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة ذراعاً فالحركة مع له اق كالحركة لاسمه فك في هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف ان يركب الاول فانه كفي في قصوره مساواة واحدة وزمانان وقرره على نسبة يقتضي مساواة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين فيشكل على احدهما ان الجذم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدلالة والاخر ان تلك المسافة باقيا الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض وما قوله لا مع وحدة زمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى اطول كنسبة الى لقوى الى ضعف فاعلم انه لا بد ان نبيين اول هذه القضية ثم نيين وجه ونقول للجنة بها اما الاول فهو ان تبين في البحث اربع ان نسبة المسافة الكشيرة الى المعروفة انما كنسبة المسافة القصيرة الى المسافة اصولية ويكون نسبة المسافة القصيرة الى السوية كنسبة المعروفة الكثر الى المعروفة اقله لان هذه المسافة حينئذ المسافة والكثير وقا على هذه المساواة اخرى والضعيف يمكن نسبة المسافة القصيرة الى المسافة السوية نسبة الى التوى الى لضعيف واما راجه فابق الحجة بهذه القضية فهو ان المفروض المستثنى على نسبة الزمانين فربما يع امكان ذلك مما لا شك ان الزمان نسبة الى المسافة كما ان المسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلى ولما كانت مراتب ضعف الميل الى ما لا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما يقتضي مساواة اطول من الاولى على الزمانين فلهذا وقد عرفت ان تلك المسافة ضعف لا زيادة المسافة انما مرة اذا كانت بالضعف مثلا لا يكون نسبة الى اخرى بالنصف على انه لا ساجه في تمام البرهان له اصلا لا ما لقطع ذراع الميل القوي مثلا في ساعتين ذراعاً وكذا يصفى الميل يزيد المسافة فلا شك ان زيادة الذراع فصل الى ذراعين بحسب ازيادة ضعف الميل وحده يكون نسبة مسافة ضعف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين

عنه له صلاو ذا استد المعلن الى امر خارج عن "نم غرمند" بدنة الى
 لا يكون تقدمه على يديه البتة (قال المحتاج على ان انصواب حش الجرم تقدم الجبهة على الاجسام ذو
 الجبهة الى آخر) اقول يعني ليس انصواب الجرم بدم التقدم في هذه الامام فلوورد الاعراض على ماصد عن ال

من الملائكة فيق الاراد عليه بان الواقع الجرم بالقدم لا الجزم بحدته وافق هذا الكلام مما يؤيد على الكلام
والشيخ لو اراد بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات جهة تقدمها عليها
من حيث انها ذوات جهة بالفعل على ما يترى من عبارة الشرح على ما ذكرنا ولو اراد بالحيثية

حيثية كونها صالحة لان يكون ذات
جهة ملائمة من صاحب الخواجات
حيث فسرها بصلاحيته الحركة
لم توجه ذلك فليتأمل (قال الشارح)
وذكر الفاضل الشارح ان الالقي
بما ذكره في اللفظ السادس الى آخره)
اقول ان ما ذكر الامام انما يدل على
عدم تقدم الجهة على ذات الجسم
ذات الجهة لان المقارنة انما هي
بين عدم الحلا وذات الجسم المحوى
لا يسه وبين الوصف المذكور كيف
وهو ما يخر من موصوفه بالضرورة
فتأخر عن عدم الحلا ايضا ولعل
الشارح اكتفى بتعريف الدعوى عن
ارد على الامام صرح بهذا الاقوال
لا حاجة في بيان ان الحماوى ليس
صلة للعوى الى اخذ الامكان لان
وجود العوى اذا كان متأخر عن
وجود الحماوى كان عدم الحلا
اللازم له متأخر عنه في مرتبة وجود
الحماوى تحقق الحلا لا نأقول في
مرتبة وجود العلة ليس وجود المعلول
ولا عدمه على ان يكون المرتبة طبا
لا حدهما وان تحققهما عدم
الوجود في المرتبة على ان يكون
المرتبة طرفا للوجود الوارد عليه
العدم كيف ولو تحقق العدم في المرتبة
لزم مدخلية العدم في الوجود ليس
فيها الا الامكان الصريح فان قلت
فلا يمكن ان كان عدم الحلا على اى

وانما غير الفرض الذى في الطريق الاول الى هذا الفرض حسما لمادة
الاعتراض بالكلية ولقد ذاع ما في الكتاب وغفل الامام عنه حتى اورد
هذا الاعتراض عليه ووجه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض حركته
في زمان قوى الميل كان يقطع مسافة الطول وعلى القاعدة التى مهدها
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل
القوى فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوى كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وانه محال وقد ظهر
ان فرض الميلين على نسبة الزمانين من محال على افتاء المذكورة
قوله (واما الحاصل بسبب الزمان هو وقوع الحركة في الآن
فمن ذكر من بعد) فان قلت قد قل في الطريق الاول وهو محال لماسر
وهنا يقول منذ ذكر من بعد وانهما محال فقول قوله منذ ذكره
اشارة الى التذكير الذى هرت ذكره ماسر في اللفظ الاول من حال
احتمال المتأخر بقية بغير نهاية ولا انقضاء **قوله** (واعترض الفاضل
الشارح) منع الامام اول الملازمة اقلالة لو كان الجسم في الحركة
القصيرة بلا مبدء لميل كانت الحركة مع العائق كالحركة فلا مبدء
بناء على ان الزمان ليس كاه يازه الميل وقد اعترض بهذا ذلك منع استعالة
اللازم وانما يكون محالا لو كان الميل كما يضاف الى الزمان بنسبة الميل
القوى وهو نوع بلوزان بهي في مرتبة الضعف الى حيث لا يبقى له
او معاوقة حتى يكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق وذلك
كما ان قطرات الماء اذا سالت وتثبت اثر في ثقل الجبل ولا تأثر
اصلا لا تنظر من الماء في القمرة كذلك من مس الجبل هابطا بكسر
ما يلايه وليس لاصلة جزمته اثر في اكسر لا يقاوم القوة الحسنة
في الجسم لاند ان تقسم باقسامه فانما يصح الجزء الصغير منه
ان كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة مؤثرة كان حال
حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك عند اجتماع
تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن الجسم الكبر في ذلك
العدل وقد مر منه ذلك هذا خلف وان حصلت القوة المؤثرة انما
باقسام المحل ويثبت به ودالكلام المذكور لا تقبل حصة كل جزء





















حال لمقارنته لوجود المحوى الذى هو متأخر عن علة الذى هو العقل قلت المقارنة بينهما انما هو بعد وجود
الحماوى في مرتبة علة الحماوى لا مقارنته بينهما حتى يلزم من امكان احدهما وهو وجود اتقوى ان
لاشر الذى هو عدم الحلا فليست مل (قال المحامدات غاية ما في الساب ان وجود الاجسام لازم) انما قال

هكذا اشارة الى انه يمكن شقه ايضا اذ يمكن قصق عدم الخللا من كون الجسم الخوي مطلقا سواء انصف بكونه ذاجهة ام لا بل ان يمكن هالك ساو ولا يحوي اذ لا يفتق عدم الخللا اذ خللا للحل بالذات على ما مر هو ان يوجد جسمان لا يوجد بينهما جسم وسيعي مياها في النط السادس ﴿ ١٨٠ ﴾ ان شاء الله تلى (قال اشرح بالجسم

ذی المكان بما فيه ذلك السطح الباطن)

من اجزاء الجسم من تلك القوة انما يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء
واما عند الانفصال فربما ينشئ جزء الجسم في الصفر الى حد لا يقي
حصته من القوة مؤثرة فلا يمكن القطع بحصة وجود الميل المؤثر على
او نسبة يراد وعندئذ ان ذلك سؤال ضيق موجه فان السؤال
انما يتوجه لراشع بمخذور ذلك السؤال مسد انتهى الى عود الكلام
المذكور ولا معنى له الا انكر ذلك الكلام فان القوة لمؤثراته الحاصلة عند احتكاك
الاجزاء تلك القوة المفروضة ولا يوجبها هو الجسم المفروض وهي مقسمة
بالتساوي الى اجزاء السوال رجع الى الاول ولا يحدده ثم نقض الدليل
بالحركات الطبيعية والحركات الفلكية واماقوله وان لم يأت لان المراد
منه ان المتأثر به - قال او توقف لحركته السكونية على ميل طاق من تلك
الميل - كان - يجب - كانت اصوله انما - لا الحركة ولليل لعائق عنها
وذلك محال وان لم يكن طبعيا كان جازوا لعل من هو مشروط بالحركة
فذلك وجوبه وسوال لم يرد سترزم - وازن ان المشروط فليرمز حوازي السكون
على الفلك وهو محال واجاب الشارح بن الكلام في اقدمة المقسمة بالتساوي
محمدا والمضى تغير في القوة عن الموضع الخارجية - قوة الحركة اذا جرد
النظر اليها - من غير ما عارضه - امر - سعة - لم يرد - مؤثرة
ولم يكن قوة - عن - بعض الحركات الطبيعية باق من حيث الملة رده
الخارجية - سعة - حركات قمرية - قيام الحجة بين ما ع فرض
الحركات في اثناء التساوي والرد بالجدد ما هي الماثلة على نسبة المسافتين
لا ما ينشئ على نسبة ايمان لاه غير نام على ما عرفت عليه وعن النقض
بالحركات الفلكية ان اختلافها ليس لاختلاف المسافات بل لاختلاف
الخطوات كما مر قوله (وهم وتنبه) فقرر الوهم اننا لانسلم ان زعم
الشكل والموضع او لموضع الجسم بحسب استقامة في طبيعي ولم لا يجوز ان يكون
تخصص بحسب الاجسام او غيره من اسباب خارجية متغايرة فانه
كما جاز ان يكون جزء من الجسم مكل ارضي شكله فالا يبحسب طبعه
او يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان المنة اذا عرفت
من الارض حصلت في بعض الامكنة لا بقضاء طبعها بل بآثاره في
فلا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك وادارة صارورة ولا دخل له
في السوال بل جواب لسؤال مفتر وهو ان قال لو كان حصول الوضع

أقول هذا القيد الأخير للاحتراز
عن مثل السطح للباطن انكاز الزمرة
بالنسبة الى تلك الزمرة (قال المحكيات
وأما تعريف الشارح المكان بالسطح
الباطن لجسم محيط ذى الكار فتعريف
الشيء بنفسه) أقول في الجواب المراد
بالمكان في التعريف معنى هذا اللفظ
أو المراد به المعنى العرفي والمعنى للمعنى
المصطلح عليه وى كى ان يقال
أبضا المكان قبل التعريف متصور
بأوجه يمكن الاكتساب واخذ
في التعريف مبنى على قصور بهذا
الوجه وعلى التفساد بئذ فع اراد
تعريف الشيء بنفسه ولعل صاحب
المحكيات للاشارة اليه قال والأولى ولم
يقول والصواب (قال المحكيات) وأقول
التشكيك ليس في ان المحدد شئ واحد
أو اثنين الخ) أقول لا يذهب على
المأمل ان ما ذكره الشارح لا
للتشكيك الذى ذكره وذلك لان
المحدد ان كان محيط على الاطلاق
كان واحدا بالضرورة وان كان محيطا
لزم تعدده فحدد لان المحدد جهة
هو مضمعه لا بد ان يكون المحيط
فالمحيط المحدد قريب بل جهة المحيط
ومحدد بعد الجهات الحركات المستقيمة
والى ما ذكرنا من انه على تقدير ان
يكون المحدد هو المحيط لا بد ان يكون
المحيط ايضا دخل في المحدد اشأ
الشيء حيث قال فان كان القسم اثني
وجود بتعدد بالاول الى آخره (قال

المحاطات وانت تعلم ان التردد لس الاين الصميين الى آخره) اقول كلام الجيب حيث  او السكل                   

من الجهة والمخاط هنا مستقلة لتعدد جهات الحركات المستقيمة بل أن المخاط محدد بجهات الحركات والجهة
محدد بجهة المخاط فيتعدد الملل ههنا بان يكون احدهما قريبة والاخرى بعيدة على ما مر اتفاقا في توجيه البشر
وعنده هذا اندفع ما ورد عليه ﴿ ١٨١ ﴾ صاحب المحاكات (قال المحاكات فان قلت الشيخ لم يشكك في أن

محدد الجهة الى آخره) اقول يمكن ان
يقال معنى كلام الشارح ان الشيخ
شكك في وجود القسم الثاني على ما
يدل عليه كلفار وقد علمت ان التشكيك
فيه يرجع الى التشكيك في ان المحدد
هل هو واحد او متعدد او اما بين ان
المحدد الاول هو القسم الاول فمفهومه
على ما ذكره العلامة في شرح القانور
مر ان من اعاد السبح ان يصدر
مخبراته بلفظ كان او يشبهه او ما
اشبهه، لكنه اشار اليه على سبيل
لتعريض لا على سبيل التصريح
اذ يشك في بانه يشك ما ذكره
الارح وهو في عرصه عنه كناية
ومعنى قوله وان كان الحق في نفسه
الى آخره انه شكك في وجود القسم
انساني فياه هل يمكن ان يكون
المحدد هو لمخاط لا للحيط على
الاطلاق وان كان الحق ان المحدد
الاول لا يكون الا لحيط على الاطلاق
وفيه تكافؤ (قال المحاكات فقد عرض
يان الحق ان المحدد الاول هو
القسم الاول) اقول لا يذهب عليك
ان ما قلنا انما اقوى في التعريض
(قال المحاكات وفيه نظر لان الكلام
في تحديد الجهة لا في تحديد الوضع)
اقول لا وقع بطل هذا الا براد اذ يمكن
ان يقال المراد بمحدد الوضع محدد
جهة الوضع بطله على ان محدد جهة
الوضع له دخل في تحديد الوضع

او التشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه وانتقل
عنه لا بسبب ناقل وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صغار
اوليه فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناف وانما قال فافرض كل
جسم كذلك لان كلام السائل ينظم في بعض الاجسام فافرضه في الجواب
واما قوله فاقصر على الوضع لان الموضوع يختلف باختلاف الاجسام ففيه
نظر لانه ان اراد الموضوع المعين بالشكل والوضع المعين يختلفان ايضا
باختلاف الاجسام وليس يلزم ان الجسم كما تقدم وان اراد الموضوع
المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كان الشكل والوضع المطلقين
كذلك بل ذكر اوضح ليصح القول بلكية والاتفاق بسبب طبيعي
او ارادى بمرض ليس دائم الوجود ولا زما فان تأدية الاسباب
المتسببات ان كان دائمة او اكثرية سميت اسبابا دائمة وان كانت اقلية
سميت اقلية قوله (احوال الجسم) حال الجسم اما ان يكون له
صسط طعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طعه لا يمكن
ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهي بالنظر الى الغير
ممتعة بالتبدل وانظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع
اذا كانا من قبيل القسم الثاني امكن زوالهما بحسب طبع الجسم فيكون
ان يزولهما القاسم منه فقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالجهة المذكورة
ان كل ما قبل الحركة انتميه ففيه مبدأ ميل طبيعي فيكون في الجسم
مل وانما شرط في الحكم ان يكون من قبيل القسم انساني اما الموضوع
فلا يغير واجب الجسم الفلكي مستحق للجسم المنصري باعتبار طبعه
لا واجب ولا امتنع خروجه عنه واما الوضع فلاه اذا كان بمعنى قول
الاشارة اوجبه المقولة فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب
وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته
بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلا يجوز ان يعتمد حركته وزول
وضعه بحسب حركة غيره قوله (حصول كلييات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجب لعل يقتضيها الاصول) المراد بالاصول
المعقول المتعارفة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب الملل امكن
انتقالها بالنظر الى طبيعتها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فتقول
انتقال الكليات تمتع بحسب الغير لا ينتفع اصلا واما انتقال الجزئيات

في الجملة ولونوقش فقد مضانا الى جهة الوضع (قال المحاكات وهو ظاهر العناد لانه لا يلزم الخ) لا يبعد ان يقال لم يرد
الامام بقوله انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد
عنه بما فهمه صاحب المحاكات واعترض عاه بل اتانهم ان الجهتين تتحدد بالحيط وحده وان نسبة وجود الحيطة

وتقدم اليهما على السواء فليكن به دخل وتأثير في تحددهما ولهذا لم يقل الشارع تلك الشرطية منه بل اورد
 تسلسلها والمراد منها وحيد توجه السؤال الذي اوردته بقوله ولقاتل ان يقول اذا حصل انهم: المرين يصلح كل
 واحد منهما لان يكون على كفاية اي مستقلة للطلول المفروض الحكم بانها ﴿ ١٨٢ ﴾ هي المحرط دون المحاط

انما يستقيم اذا تحقق ههنا ما رجع به
 الاول على الثاني والمرجح بوجه هو
 انقسام في الوجود وهو باطل (قال
 المحاكات وما نقله الشارع من دخول
 المحاط في التحديد بالعرض على ما مر
 فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير
 مستقيم) اقول ليس كذلك اذكر
 الشيخ بطريق التبريض ان الحق
 ان المحدد الاول هو لتحديد على
 الاطلاق وقد مر انافي كلام صاحب
 المحاكات ان المراد بالتحديد الاول هو
 المحدد بالذات اي المحدد الحقيقي
 فمضى كلام الشارع المتفوق عن الامام
 ان المحدد بالذات هو المحيط لانه كاف
 في تحديد الجهات الذات وافرغ
 ان المحاط بمحدد كان داخلا في التحديد
 بالعرض لا بالذات وبذلك نرا ظاهرا
 من مانته وان لم يكن مصحرا به في كلام
 الامام لكنه مما يلزم منه ولعل وجه
 التعرض له وان كان الكلام يتم بدونه
 انه كان في صدد اجراء الكلام على
 شئيل ارجاء القائل والمماشاة مع
 الخصم لتسكينه لانه اسهل لاسكانه
 على ما هو المتعارف الشايع واما
 وجه الاستغناء فهو ان المفروض ان
 الدعوى وان كان هو كون المحيط
 محددا واحده لكن المعنى على ما اشار
 اليه ان المحيط بمحدد بالذات والمحاط
 لو كان محسدا فليس بالذات
 بل بالتعرض فيكون المحاط بمحدد

فهو ممكن بل واقع والفرق بينهما حاصل وقيل المراد الاصول
 الحكمية وذلك ان خروج كل الفصح الى مكان آخر فاما ان يكون
 ان مكان طبيعي فيلزم ان يكون الجسم مكانا طبيعيا وهو محال
 واما ان يصحكون الى مكان فمصرى وهو ايضا محال اذ لا فطر
 هذا قوله (يريد اثبات ميل مستدير) المطلوب ان في محدد
 الجهات مبدأ ميل مستدير لان الوضع ايسر واحب لنس من اجزائه
 لمفوضة فيه بما به اما اولافلان وضع اجزائه بحسب محالاته لبعض
 الاجسام الداخلة فيه وهي حاله بالغير وكأ ذكرنا له ذات مع الوضع
 في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزائه
 ليس اوليا بوضع من بعض لبدن طنه فيطريق انولى ان لا يكون
 واجبه فيعوز انتفاله عن ذلك الوضع ويكون فيه مبدأ ميل مستدير
 في ادرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة
 المستقيمة على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدأ ميل مستدير
 ثم اثبات ان في المحدد مبدأ ميل مستدير علم انه متحرك بالاستدارة بالفعل
 لان مبدأ الميل المستدير يقتضي الحركة المستديرة فيكون مقتضى
 للحركة المستديرة موجودا والعائق عنها معدوما ان العائق عنها
 اما عائق طبيعي او خارجي وكلاهما معدومان اما المعدوم الطبيعي
 فلا سخنة ان يقتضي الطبيعة شئ وماده وقه واما الخارجى فلان العائق
 الخارجى اما جسم ساكن او متحرك والجسم الساكن لا يعوق اذا ساء
 الساكن لا متحرك غير متعده واما الجسم المتحرك فلان حركته اما ان يكون
 مستديرة وعدم متعده الحركة المستديرة ظاهرا او حركة مستقيمة او مركبة
 وانما يعوق المحدد لو كان حركته حركة مستقيمة او مركبة وهما محالان
 على المحدد فقد ثبت ان لعائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى وجد
 مقتضى الحركة ظاهرا عن وجود العائق وجب الحركة فثبت القطع
 يكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع وقبه من النظر
 ما لا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم عائق وجود
 الحركة لجوار تخلفها عنه لعم السوط كعدم الحالة الائمة قوله
 (والفضل الشارح) اعلم ان لاما فصل هذا الفصل ان دلته اثبات
 الاول في امكان الحركة المستديرة للجسم ومخلص كلامه في بانه ان بعض

﴿ اجزائه ﴾

بالفرض على: بل الفرض للفرض المذكور انما (قال المحاكات فاب اشارة الى الميل لم يتوجه) ﴿ اجزائه ﴾
 السؤال اقول جعله اشارة الى المقدمة الاولى من الدليل وهي كفاية المحيط في التعدي على تقدير عدم المحاط
 فاعتراض بان هذه الكفاية على التفسير، متحدة مع سواد كان المحيط متعددا على المحاط او لا فلا يعنى بقوله هذا انما يستقيم

لو كان ذلك الأول متقدما للجواب انه الحارة الى المقدمة الثانية المشار اليها بقوله فاذا كان واحدة في ذلك
 أيكن عليه تأثير في ذلك ويرجع الكلام الى ان الكفاية على تقدير عدم المحاط لا يستلزم عدم تأثير المحاط على تعيين
 وجوده الا اذا ثبت ان المحاط ١٨٣ متقدم على المحاط وذلك لانه اذا اجتمع على يصلح كل منها
 العملية كان كل منها كافيا في العملية

اجزائه المفروضة بمقادير لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء اولى بغيره المحاذة
 من سائر الاجزاء لتساويها بل يمكن حصولها لسائر الاجزاء ولا يمكن حصولها
 لسائر الاجزاء الا بالحرارة المستندة فقد امكن على محدد الجهات الحركة
 المستندة والشارح عرض بقوله اورد جذا من نفسه بل شرحه لا ينطبق
 على الحق وذلك لان السنج لم يتعرض للجواز لانتقال على المحدد لا الانتقال
 بالاستدارة ولا ساجده في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتفاه كان فيه
 مبدأ ميل لاستقيم بل مستدير فيان الامام يتوقف على امكانين امكان
 زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء وكلام الشيخ
 لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال
 الوضع لا يجب ان يكون بمركنه وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد
 ان يكون بمركنه لان فرض الكلام في وضع مع ما يتبع حركته بالاستدارة
 كجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه امان يكون بامكان حركته
 او بامكان حركة جزء الارض وذلك في محال لان ما فيه ميل مستقيم يتبع
 ان يتحرك بالاستدارة كما ينبغي به فقول ما في يد مستقيم يتبع ان
 يتحرك بالاستدارة باصبع لا مطلقا وكفى في جواز تبدل اوضاع اجزاء
 المحدد جزا حركته جزء الارض في الجلة ولوقصرها وثنى وجرى دليل
 فيه لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل
 على ان قبول الحركة مصادا كاف في الاستدلال وثالث وجود الحركة
 المستندة با فعل ودل على انه مراد ايضا من الفصل ما قرره السنج
 في الجلة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة وذلك لان
 الميل قوة محرركة وانما لا ياتى منه عن قول الحركة لانه بسيط
 ومتى وجدت القوة المحركة فلا عائق وجهت الحركة ولا يستتاب في انه
 لا بد الا على عدم العائق الطبيعي فلا يتم الا بما ذكره الشارح واعترض
 على ذلك بان العلول له امكان الامكان بحسب ذاته والامكان الذي هو
 الاستعداد التام ولا يحصل الاعتد حصول جميع الضوابط وارتفاع
 جميع الموانع فان اراد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستندة الامكان
 الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجودا مبدا الميل فيه فان امكان
 احتراق الفلك لا يستلزم وجود المحرق وان اراد الاسكان الاستعدادي
 فهو غير مسلم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم

من الحواشي على تقدير كونه دالة لذات المحوى لا يستلزم عدم الحلاء لكونه وج
 يستلزم عدم الحلاء وهما بحث مشترك وذاتهما اليه وهو ان عدم الحلاء لا يستلزم وجود المحوى لانه في صورة
 عدم الحواشي والمحوى معا والجواب ان عدم الحلاء داخل الحياوي هو المستلزم لوجود المحوى اذ لا ينصور

المحوى داخل الحواشي متحد الكلايه
 المستلزم عدم الحلاء لا يستلزم عدم الحلاء لكونه وج
 يستلزم عدم الحلاء وهما بحث مشترك وذاتهما اليه وهو ان عدم الحلاء لا يستلزم وجود المحوى لانه في صورة
 عدم الحواشي والمحوى معا والجواب ان عدم الحلاء داخل الحياوي هو المستلزم لوجود المحوى اذ لا ينصور

تحتفظ بذون الحادوي واقول فيه بحث لان عدم الخللا بعد التشديد المذكور صار ممكنة ذاتيا ويخرج من الوجوب الذاتي وسيجي تفصيل الكلام في الخط السادس ان شاء الله تعالى (قال المحاكات وايضا الجهات المتغيرة هي جهات الحركات المستقيمة الخ) اقول فيه نظرا ما ولا فلاحه يمكن حل كلام ﴿ ١٨٤ ﴾ الامام علي عدم النك في هذا

النك في الاولين بان يكون كلامه استدلالا على نفي التقدم بالطبع على طريق القياس الاستثنائي الا انه لم يذكر المقدمة الاستثنائية التي هي عين المقدم فكأنه قال لكنه ليس محددا لاسرار الاجسام بالبيان الذي ذكره صاحب المحاكات واما ان كلمة ان تدل على النك فما لا يسمع في هذه المقدمات البرهانية واما ثانيا فلاه لوسلمان كلامه محمول على السك فنقول التردد فيه من على التردد في ان الجهة التي كانت متغيرة ههنا هي ما يكون مقطع الحركات المستقيمة او منتهى الاشارات فعلى الثاني كان مقدما بالطبع على سائر الاجسام واما على الاول وهو الظاهر فلم يكن مقدما بالطبع على سائر الاجسام بل على الاجسام المستقيمة الحركة كما مل في الجواب منه كما تخصص الجهات بالجهات المتغيرة فتخصص الاجسام بالاجسام التي لها جهات متغيرة وهي الاجسام المقابلة للحركات المستقيمة لا نقول مراد النسخ ان الفلك الاول متقدم في رتبة الابداع على جميع ما سواه لاصلي الاجسام المتغيرة فقط (قال المحاكات هذا يانه من قبله) اقول قد تخط ما على هذا البيان وهو

بان فيه مبدأ ميل مستدير فلان كان العلم بان فيه مبدأ ميل يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي زمن الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستند للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدأ الميل علة غالبة للحركة على انه لا حاجة في تمام السؤال الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال لو اردت بحجة الحركة الاستعداد التام فهو موع وليس بلازم من المقدمات المذكورة في الدلالة واما قوله واوردا اعتراضات اخر فالذي في حكم المكرر اعراضه على قوله الاجزاء المتشابهة في الماهية صح على كل منها ما يصح على الآخر وهو ان الجزئين وان تساوبا في الماهية الا انه يحتمل ان يكون شخصية احدهما شرطا لذلك وشخصية الآخر مانعة عن ذلك وقد مر مثل ذلك في الخط الاول والذي ينحل بالاصول المذكورة اعراضه على قوله لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان يكون مفصرا على الاستدارة بان قال قبول الحركة القسرية لا يدل الاعلى بل عائق عن الحركة ولعل العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضا للحركة وقد تحقق في الاصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة في الحركة وان وجد حال سكون الجسم فلا بيان يكون مقتضا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول بان ما اد بالامكان الامسك الذي هو كاف في ثبوت المطاوع لا مكال فرض التحريك القسري وحينئذ يطرد الدلائل المذكورة على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية وعن الاعتراض الثاني بان العناء ليس فيها مبدأ ميل مستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا يمتنع فيه فلامانع فيه وكان سائلا قول ليل لم يتيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان قل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فليجاب بان المانع عن الحركة المستديرة مفصرا في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما يلد متيم او مستدير لا يحصر الحركات في ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط ينحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لاجل الميل المستدير فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة

ان يانه بعد الذي اعتبره بان تحقق في غير كره على ما فصلناه فيجب الرجوع الى ما احققنا في التسمية ﴿ ١٨٥ ﴾ وهذا البيان من قبلنا (قال المحاكات كان كل منها مختص بمذات الاجسام الخ) اقول فيه بحث وهو انه يجوز ان يتركب الحديد من اجسام يكون بعضها فوق بعض بان وقع الجمع في سمت واحد وبجاذباتها بالتبعية

الى الاجسام الداخلة واجسده ولكن ان يجاب بان الاحتفال على الاجزاء ان كان على نحو السطح المطبق المحيط على الاجزاء بالفعل فليزيم ما ذكره من اختصاص كل جزء بمكانه ظاهر لا سعة فيه وان لم يكن على هذا القول على نحو ﴿ ١٨٥ ﴾ لا يلزم الاجزاء بالفعل في الحقيقة فرفضت ليس وجود الاجزاء في المحدد

من حيث انه محدد اذ لا شك ان تلك الاجزاء التي على السطح لا تدخل لها في تحديد السطح وايضا هذا الاحتفال يدفع بما اخذ في دليل الاستدانة من ان بعض الاجزاء قرب الى المركز وبعدة هاهنا فكانت ذوات جهة فليثايل (قال المساكات وهذا ان السؤلان واراد ان دليل الاستدانة) قول ههنا من يد آخر وهو انه على تقدير عدم الاستدانة الحقيقية يجوز ان لا يكون فيه اجزاء بالفعل فليثايل ليست تلك الاجزاء الفرضية ذات جهة بالفعل حتى يقتضي تحديد الجهات لانها ولو كن الوجود الفرضي في كونها ذوات جهة فعلى تقدير الاستدانة كانت هناك اجزاء مفروضة ذوات جهة ولا فرق بين الصورتين الا ان الجهات مختلفة في صورة عدم الاستدانة متشابهة فيها (قال المساكات فالحركة انما هي مستندة الى العناصر والنز والاراد استنادها الى طبائع العناصر والتماس وقواها على ما اشار اليه آتينا حيث قال يجب استخدام طبائع تلك الاجسام والقوى التي فيها واما اجسامها فلهذا فليثايل الحركة لافاعلية (قال المساكات الا ان القاصر لماشابه في الظاهر المبدأ الفاعل الخ) اقول وبهذا التوجيه يندفع انظار

القسمية لا تقتضي الاملا طبعيا لكن هذا الجليل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير واما في المحدد فهو ميل مستدير لا مستقيم فاندفع التفتن وعن الاعتراض الثالث بالزام محبة حركته بحر كات غير متشابهة فان فريدا ميل غير متشابهة ولا يلزم منه تحرك بحر كات غير متشابهة بالفصل لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض الاخر عاذا الى محركه وبقسائل ان يقول لوجاز هذا فليجوز ان يتحرك المحدد حركة مستديرة ويكون فيه مبدأ ميل مستدير ولا يتحرك اصلا لا حركته الى موضع ومثوقه قوله (وانت قل ان تبدل النسبة عند التحرك) كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته الى غيره ولذلك لا يحس بالحركة عالم يحس بتبدل نسبته لكن المتحرك اما ان يذهب الى الساكن او الى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب تبدل نسبته على الاطلاق وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطابقا بل بشرط الاختلاف في الحركة اوفي المظنة هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام قوله (وهي في الاجسام الفرضية للبول ظاهرة) فيه على المسئلة المذكورة بالاستدانة فالما يتشابه اجسام وجدانها مولا مختلفة في بعضها ميل الى حصول وضع وهو لازم لكاه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها ميل هابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد بل الى مكائين فقيدها انواع المختلفة مختلفة في المكان ثم قرن هذا البيان بوجه كلي وهو ان الطباع المختلفة لا تقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا وفيه فطر لجواز اشراك الاشياء المتشابهة في لازم واحد اذا قرر هذا فتقول الكون اما ان يكون في مكان غرب او في مكان طبيعي لكائن فان كان في مكان قريب فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعي بحركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم وان كان في مكانه الطبيعي كل في ذلك المكان قبل الكون لامحالة وحيثما زاحم الجسم الذي فيه واخرجه من مكانه فالخروج من المكان يكون بحركة مستقيمة والكائن من جوهر ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان تشككت فهو مسارضة وتفر بها ان الجسم الكائن لا يجب عليه الانتال لجواز ان يكون ملاصقا بالتوسع الذي يفسد اليه فاذا كان اتصل به من غير اتصال فالجواب ان المجاورة للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزمه الانتال والامام

ثلاثة من كلام الشرح ﴿ ٢٤ ﴾ احدها ما ذكره المساكات بقوله فان قلت وتايها لاجابة الى التيد الاول الاحراز عن النفوس الارضية لخروجها بقيد المبدأ لانها لما كانت مستخدمة للطباع والكيفيات في الحركة كان الفاعل حقيقة هذه القوى لا النفوس لان المستخيم ليس بمصدر الخدمة التي هي الفعل بل الحاد هو المباشر

القول وانها دفع المانع بين الذات وبين شئ آخر بحيث لا يكون فيه عن القدر وهذا يقتضي ان يكون القدر مبدأ أو فاعلا حتى لم يخرج بالقياس الاول ويقتضي بالذات من طبيعة المقصور وهو يقتضي ان يكون فاعل الحركة القسرية حتى لم يخرج بقدر البدل أو حاصره ان القدر وان لم يكن فاعلا حقيقة وعلى تقدير ان يكون ﴿ ١٨٦ ﴾ فاعلا حقيقة

لا يكون فاعلا اول حقيقة لكن لما هو مبدء فاعل وانه فاعل اول في هذا القيد حتى يصح التعريف بجعل الضيق وعلى تقدير التوهم قال المحاكات وان كان مبدأ الحركة بالذات اى لا بحسب القاصر اقول فسر قيد بالذات بما يقال في الحركة القسرية لا بالقياس المشهور وهو ما يقابل الحركة بالعرض حتى يخرج طبيعة المقصور بالقبة الى الحركة القسرية ويدخل مبدأ الحركة العرضية حتى يضاج الى القيد الاخير اى بالعرض ولا يقتضى ما فيه من التكلف بل الاول الاكفاء بقيد بالذات استقرازا عن مبدأ الحركة القسرية والعرضية معا قال المحاكات ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركة قسرا حاصرا اقول الشارح الضيق وان جعل القسم مبدأ الحركة كما هو الظاهر لكن ضد التحقيق كان القسم هو الحركة ولهذا جعل قيد على نهج واحد ولا على نوع واحد وما عطف عليها قيودا للحركة كما هو الظاهر من كلامه واما الشيخ فقد حصل القسم حقيقة هو مبدأ الحركة ولهذا جعل القيود التي يختلف بها الاقسام قيودا للحركة حيث جعل بالارادة وضعت بالتركيب صفة لمبدأ وهذا هو الذي يذكره من ان الشيخ اورد القسمة على القوة لاهل الحركة كما اورد الشارح

وجه الشك على التخصيص السابقة ان حصول الصورة اما ان يكون في مكانها الطبيعي او لا يكون في مكانها الطبيعي بان يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانها الطبيعي وانت خبير بان هذا المانع غير موجه لانه منع القسمة الدائرة بين الذاتي والائتات وكان الشارح اشارة الى ذلك بقوله والقسمة متعددة واحل ان هذا الدليل انما يجري في الاجسام التي لها مكان واما الجسم الذي لا مكان له كالخمد فلا يجري فيه على ان المقصور منه اثبات انه ليس بكائن فاعل نعم يمكن ان يستدل به على ان السائر الافلاك ليست بكائنة ولا فاعلة اذا ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم قوله (الجسم البسيط) اى الجسم الذى في طبعه ميل مستدير ينتج ان يقتضى ميلا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستديرا وفي غير حاله لما قرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضى امرين مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضى توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضى صرفه عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون الشئ متصرفا بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع قوله (وعليه سؤال مشهور) هذا السؤال يمكن ان يورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور هو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع وانما يلزم لو اجتمع الميلان في الجسم في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشارح ويقال ان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضى امرين مختلفين بافرادهما واما شرطين فربما تقتضى كما ان الجسم يقتضى الحركة عند الخروج عن مكانه بل السكون عند حصوله فيه فلم يجوز ان يقتضى ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في اخرى واجاب عن هذا اليراد ولم يجب عن اليراد على دليل الشيخ لانه متدفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى جسم واحد ميلا مستديرا في احدى المائتين وميلا مستقيما في الاخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فلا يراد لم يبق الا على دليله وتقر رجوايه ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شئ واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسبه الحركة وان كان حاصل فيه اقتضى السكون بل لا يقتضى الحركة لان السكون ليس شيئا موجودا يقتضيه

فاندفع سؤال المحصر بفعل مناط النظر يلزم فساد المحصر جعل القسم الحركة ﴿ الطبيعة ﴾

لامبدأ الحركة على ما قررنا وبيان النظر ضد هذا ان حركة البعض حركة حيوانية فلا بد ان يكون داخلها في تعريف الحركة الحيوانية مع انه لم يدخل فيه وذلك لان قيده لاهل فهم واحيد لما كان قيدها الحركة

وكانت هذه الحركات مستوفية في سائر الجهات التي كانت الحركة تجري في تلك الجهات والاشكال والصور
والقاسم من تلك الحركات بالارادة ان يكون تلك الارادة متعلقة بها معلوم ان الارادة لا تتصلق بحركة الجسم
ولم يكن صدورهما **﴿ ١٨٧ ﴾** بسببه فخرج من الحركة الحيوانية ويدخل في الحركة النباتية بل بسبب
تبريقه حركة النفس التباسية
على النفس الحيوانية لانها وان كانت
مبدأ الحركة التي لاعلى نهج واحد
وبالارادة كالحركات الارادية كانت
ايضا مبدأ الحركة التي لاعلى نهج واحد
من غير ارادة كحركة النفس في الارادة
ظهر ان الحركة التشنجية لا يخرج
عن التقسيم بل الاراد خروجها
عن الحركة الحيوانية ودخولها
في النباتية المهم الان يرد بخروجها
عن التقسيم خروجها عن التقسيم
الذي كانت داخلة فيه فلهذا كان
يتحقق في الحيوان هذان القسمان
من الحركة واثبت الشارح لكل منهما
مبدأ ونفازم تحقق نفسي فيه
وهذا هو نظره الثاني هذا غاية
توجيه كلامه ولك ان ترجع هذا
التقسيم الى التقسيم الذي نفيه
عن الشيخ بان يحصل القيود قيودا
المبدأ للحركة بل القيود الثاني اشبه
بان يكون قيودا للمبدأ لان الارادة
وعدمها صفة للمبدأ او معنى كون
المبدأ اعلى نهج ولاعلى نهج واحد ان
مبدئيه كحركة كذا ما كذا او ما كذا ويرجع
الى ما ذكره الشيخ انه متضمن للحريك
او لاوحينئذ يدفع النظر ان اما الاول
فان الحركة التشنجية وان لم يكن
ارادة لكن مبدأ الحركة التشنجية
ذالارادة في الجهة واما الثاني فلان
مبدأ الحركتين حيث قوة واحدة

الطبيعة فليس هناك الاقتصار الحصول في المكان الطبيعي واما الاقتصار
للمستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء واحد هو اقتصار الحصول
في المكان الطبيعي اما بالارادة اقتصار الالم المستدير مقابل لاقتصار
الحصول في المكان اذ قد ينشأ الحصول في المكان منه في محدد الجهات
و بالتس في العناصر وقد يجتمعان معاني صائر الافلاك واما ثانيا
فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو
الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعيا يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع
فانه لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوبا
بالحركة المستديرة يكون مهروبا عنه بالطبع والمطلوب بالطبع لا يجوز
ان يكون مهروبا عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة والمستديرة
ليست بمستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقضاء الالم المستدير
ليس هو اقتصار الالم المستقيم لتغابر البدئين واقول السؤال بالحقيقة
منع ونقض المانع فان يقال لانه ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي
امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بافرادها اما اذا كان مع
شيء آخر فعدم جواز اقتضاها امرين ممنوع لاجله من بيان واما النفس
فيالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة تقتضيها في الحالتين وهما
امران مختلفان وايضا اذا لم يستند الالم المستدير الى الطبيعة فلا يلزم
من اجتماع الالم المستدير والمستقيم في الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة
ولا الانصراف والتوجه بالطبع فيطرد الدلائل بالكيفية لا يقال نحن
لا نقيد الدلائل بالطبع بل نقول الالم المستقيم توجه نحو جهة والالم المستدير
انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان
لواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها لانا نقول اما ان يقيد التوجه
والانصراف بالطبع او لا فان قيل لم يزل الاشكال والاعتراض بالحركة المركبة
كحركة الكرة المدرجة والجهة قوله (وذلك لوجهين احدهما
ان فيه ميلا مستديرا فيفتح ان يكون فيه ميل مستقيم) اقول اثبات وجود
الالم المستدير فيه كان موقوفا على امتناع الالم المستقيم فلو توقف عليه
زم الدور وانما اوقفه في هذه الورطة لتفلة وايضا حيث تحيل بها انه
استدلال ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت احكام المحدد لسائر
الافلاك وكونها متحركة بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فاذا ثبت

وحينئذ يخص بان يكون لاعلى نهج واحد من غير ارادة بالنسبة النباتية (قال المحاكات وثالثها ان النفس الفلكية
خرجت بقيد الاولية) اقول يمكن ان يقال مراد الشارح من النفس الفلكية التي اخرجها بقيد علم الارادة هي
النفس الطبيعية الفلكية الباشرة بحريك الفلك على ما هي واما النفس المجردة الفلكية فيخرج بقيد

الاول لانها مستخدمة للنفس المتطبعة والتخصيص الشارح القوس الارضية بالخروج عن التعريف بقيد الاول بالقياس
الى النفس المتطبعة الفلكية وتبرمجها بقيد عدم الارادة ثانياً على ان المراد من غير ارادة مطلقا والمركبة الفلكية
ارادية وانما احتجزتها في تعريف الطبيعة اذ الطبيعة بالمعنى الاخص ﴿ ١٨٨ ﴾ مقابل لما يطلق عليه

النفس مطلقا وما ذكره من انها
داخلية في الطبيعة مخالف لما يجري
في الشرح موافقا للمشهور حيث
قال وقال انما دخل وطبائه ولم يقبل
وطبيئته لان الطبيعة على بعض
الوجوه لا يتناول الفلكيات واعتزل
بان الصورة النوعية الفلكية التي
مبدأ اول الفلكيات التي هي الطبيعة
غير النفس المتطبعة بل النفس المتطبعة
مستخدمة لها فمع انه غير موافق
لما قلنا عن الشارح يرد عليه انه
فصل في الافلاك بل الطاهر
ان النفس المتطبعة الفلكية هي
الصورة النوعية الفلكية وهي مبدأ
للاذراكات الجزئية والهرميكان
بجهاث مختلفة فاعلم (قال المحاكات
الاذا جرى الكلام على الوجه
الذي نقلناه من الشفاء) اقول وذلك
بان محل الطبيعة على المعنى الاخص
وقدر ذلك المعنى بمبدأ جميع
الحركات الذاتية وسكونها بالذات
لا بالعرض وحيث يخرج النفوس
ولا حاجة لارجاعها الى اخذ قيد
كونها على نهج واحد حتى يصير
الكلام هذيانا (قال المحاكات
لا شك ان في هذا الكلام تساهلا
لان الحد الاوسط ليس بمركرر) اقول
فان قلت تكرر الحد الاوسط لا يجب
ان يكون تمامه كما نقلناه في النقط الاول
عن بعض المحققين وهذا مثل قولنا

ان حافيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبوت ان لا ميل مستقيم فيها
كان المحدد لا تقرب ان لا ينفارق موصفه تقرير ان لا ميل مستقيم فيه وقوله
ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا قيل ان ثبت الميل المستدير في المحدد لا يثبت
هذا المطلوب وليس كذلك بل لا يثبت كونه مقصرا بالعمل فان الارصاد
لا يثبت على حركته بل على حركة الاملاك الكوكبية قوله (ان الكون
والفساد) يطلق بالاشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة
وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود والمنع من المعنى
الاول لا لا في فان المحدد كأن بمعنى انه موجود بعد عدم لان حدوث
حدوثا ذاتيا ولا يمتنع عليه عدم بعد الوجود لانه يمكن بحسب الذات
قوله (فان امتناع الخرق لا يتعلق بالامتناع الكون والفساد) قال
الامام ظاهر الكلام ههنا يشير بان يكون قوله لهذا اشارة الى امتناع
الكون والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال فاذا انفصل
الجسم فسد الجسمية التي كانت ويكون جسمين اخرين فهو
يشخص انكون وفساد وكذلك النمو لما كان بحسب نفوذ اجزائه فيه
بقضى زوال اتصافه وكذلك الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر فهذه
الاحكام متفرقة على امتناع الكون وفسادها وشارح الشارح بقوله لا يتعلق
بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا التفرع ليس
بمصحح لان الاصطلاح في الكون وفساد على حدوث صورة نوعية
وزوالها لا على حدوث صورة مطلقا وزوالها فاقوله ولهذا اشارة الى وجود
الميل المستقيم لاني امتناع الكون والفساد قوله (ان الحركة الابدية
المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر) على بالطبع لانه تبين ان الحركة
في الجوهر وهي الكون والفساد والخرق والالاتام يستلزم الحركة المستقيمة
فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا ينكس
فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما طبيعيا لان التقدم الطبيعي
هو ان يكون المأخر بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه من غير عكس
كما قالوا الجلس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجلس انتفاء
الفصل ولا ينكس وكذلك ههنا واما قوله عند القائلين بها فهو احتراز
عن قول المحققين لاحركة في الجوهر فان المادة لو كانت مقصرا في الصورة
لكانت حركتها اول ووسط وآخر والصورة انما يحصل في انتهاء الحركة

زيد ابن عمرو وعمره كان نبخاه لاشك انه يتبرج قوله زيد ان كاتب من غير حاجة الى ارجاعه ﴿ يكون ﴾
الى شيء آخر وملاحظته بوجه آخر قلت حيث لا يكون النتيجة عين المطلوب اذ النتيجة تصير قولنا الجسم البسيط
ما يقتضي شيئا غير مختلف (قال المحاكات وفي بعض الحواشي) اقول يمكن ان يقال مراد صاحب الحواشي ان منع

التي هي المادية على المقدمة الثانية بعد استبعادها عن الموضوع الذي ذكره صاحبها في كتابه
 ماله طبيعة واحدة لا يتخفى الاشارة غير مختلفة وحجته يرجع كلامه الى الوجه الذي ذكره صاحبها في كتابه
 وفهمه من كلام الامام ١٨٩ (قال الله تعالى وذلك السبب ليس الاطيمة الجسم) اقول لئلا

ان يقع ويقول لا يمكن فرض تخليتها
 عن الامكنة فليس تلك الامكنة
 تجدها كالفناطيس وليس في نفسها
 اقتضاء بل الاقتضاء ناش من طبيعة
 الامكنة وان اذنا ملت وجدت
 ما يدفع به ذلك (قال المحاكات
 اجيب المراد الجسم البسيط الكلي)
 اقول هذا الجواب انما يصح لو جعل
 اجزاء العناصر تقضا للدعوى
 الكلية ان كل جسم له موضع طبيعي
 بان جزء البسيط ليس كذلك فاجيب
 بتخصيص الدعوى بمساعدة واما
 اذا قرر التقضى على الدليل بانه لو لم
 لدل على ان جزء البسيط له مكان
 طبيعي ايضا يجريه فيه وليس
 كذلك بما قرر لم يدفع بهنا
 الجواب بل الجواب حيث قد ما نفه
 الشارح بان جزء العنصر مادام
 متفصلاته لا يكون في المكان الطبيعي
 (قال المحاكات ثم التقضى بالركبات
 الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان
 الغالب) اقول هذا التقضى ان اورد
 على الدعوى الكلية فيمكن دفعه بان
 المراد بالموضع الذين ما يكون مينا
 شخصه كمكانة البساط الكلي او موضعه
 كمكانة تلك المركبات او بان المراد
 بالسكان الطبيعي ما يكون المتقضى له
 الطبيعة وان كان بشرط وضع
 خاص واختلاف تلك الامكنة
 لاختلاف تلك الاوضاع واما اذا اورد
 التقضى على الدليل فلا يدفع بشئ

فكيف المادية في الاولى الوسط خالية عن الصورة هـ قوله (وقد بين
 من قبل ان الوضعية المستديرة اعم من المستقيمة) الذي بين من قبل ان المحدد
 متغير على حركات الاجسام ذوات الجهة فلما ان حركته يتغير على
 حركاتها فلا غاية ما في السبب ان حركته مع الزمان لكن تقسم ما مع
 التقدم مية زمانية غير لازم قوله (اراد ان يتكلم ايضا على
 المتغيرة) لذكر الشيخ انما يجد في الاجسام المتغيرة قوى مهيأة
 نحو الفعل وقوى مهيأة نحو الاضمار وعدد منها قوى وجب البعث
 عن ثلثة امور عن معنى القوى وعن معنى التهيئة نحو العمل وعن تلك
 القوى المسدودة فشرع الشارح وقال المراد بالقوى ههنا الكيفيات
 وبالتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل والاضمار فالكيفيات ليست هي
 الفاعلة للفعل ولا المتفصلة بل الفاعل موضوعاتها اي الاجسام التي
 قامت الكيفيات بها وكذا الفعل فالخرق هو النار والحرارة والخرق هو
 القطن لالقوة الفاعلة به لكن الاجسام انما تهوى وتستند لفعل
 والافعال لاجل الكيفيات الفاعلة بها هي مسددة للاجسام نحو الفعل
 والافعال ومبادئ التغيير والتغير قوله والمراد بالبرودة كقيمتان ملوستان
 شروع في بيان القوى المسدودة واما قوله اي من المركبات فلما قيد
 التعريف لان الحرارة قد تجمعت الخلفات وتفرقت التشابهات في البساط
 فان النار اذا اثرت في الماء تصاعد منه بخارات وليست هي الا اجزاء
 المائدة من الاجزاء الهوائية فان بعض الماء يندفع ويصير هو ماء تصاعدت
 استصحب بعض الاجزاء المائدة المخلوطة به قوله (لان تعريفاتها)
 اي لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الاضافات كسواء قبول الاشكال
 في تفسير الرطوبة واعتبارات لازمة لها كما من شأنه احداث الحفة والخلل
 في تعريف النار وههنا نظر لانه ليس يدل الا على انه لا يعرف الجزئيات
 من المحسوسات والتعريف انما هو لاداهية الكلية والجواب ان الاحساس
 بالجزئى كاف في ادراك الكلى فان الحاسة اذا احست بالجزئى وانقطع
 صورته في خزانة الخيال تصرفت النفس فيها حتى يصير تلك الصورة
 الجزئية المحسوسة معدة لفضان الصورة الكلية من واهب الصور فحصل
 الجزئيات كاف في تصور الكلى فلا يحتاج الى التعريف واما الذق فكمرة
 الماء المفرط الحرارة اذا صب على عضو تفرق اقصاه فترقا متقارب الوضع

من الوجهين كما لا يخفى على التسأل (قال المحاكات وقوله واشترط بدل على انه شرط
 زائد) اقول هذه الدلالة متنوعة لانه لم يجعل قوله اذا خلى وطباعدة اولاً بل ذكر اولاً فائدة اختبار
 الطباع على لفظ الطبيعة ثم اشار الى فائدة اشتراط ان لا تعرض له من خارج ثم عرّف وهو بعينه مضمون قوله

الطبخ والخبز وطباخه وقسيره واهذه المصطلحات الثلاثة نظائره النظيره مع طبائعه **الطبخ** في القول الامام
وان حل الوضع (اقول لو جعل الوضع على هذا المقياس ما كان من الكفايه وعدم ملائمة المقياس الذي هو الشكل
وانه لا فائده بتدقيقها في اجان الوضع بهذا المعنى انما ورد عليه **الخبز** لاجل حال سدا موجود

فلا يثبت كونه طبيعيا ويمكن ان يقال
هذه الصفه وان كانت فرضيه
اعتباريه لكن لاشك ان اتصاف
الجسم بها كان يوجب نفس الامر
فلا بد من سبب فلا يكون الا الطبيعية
لاختلافها فتأمل بقى ههنا شئ وهو
ان الوضع بهذا المعنى ليس جزءا
للقوله بل ماهو جزء للقوله ماهو
المحقق في النسبه الى خارج موجود
لانه يصح لو وجد في الحارح
كانه منسبه اليه اذ لو كان كذلك لزم
تحقق الوضع بالنسبه الى الحارح
المحيط في المحدد وقدم صرحوا بغيره
كامر في اشرح قبيل هذا في بحث
الجهه منه قول الشيخ تذييل
في بيان يكون الجسم المحد للجهات
الح حيث قال الوضع يعلق بالاشراك
على معان ثلثه كامر والمراد ههنا
ما هو احدي القولات ان قوله القسم
الاول لا موضع له اصلا ولا موضع ولكنه
بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض
وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما
بحسب الاشياء الخارجيه عنه فلا تنهى
واراد بالتسم الاول المحيط على
الاطلاق (قال الله كات وايضا
السؤال وارد على الموضوع) اقول
هذا السؤال لا يرد على الشارح
اذ غرضه انه اذا وقع الوضع في العبارة
فيثبت حله على جزء القوله اذ يمكن
جعله طبيعيا بخلاف ما لو حل على

حتى لا يمتص الايام الجله واما التغير فهو بغيره الصفه وهذا في قوله
فيجوز ويظهر ان هذه الكيفيات لان صفه التبريد من مقوله ان افضل
لا من الكيف ولعل المراد البروده فخره كان المراد بل مدح الحرارة الفاضله
واما الطعوم فبما تطهرت نفع لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون
اطيافا او كسفا او معتدلا والفا على في الثلثه اما الحرارة والبروده او القوة
المعتدلة والحرارة ان فعلت في الطيف حدثت الحرافه اوفى الكيف
حدثت المراره اوفى المعتدل حدثت للملحه والبروده وان فعلت في الطيف
حدثت الحموضة اوفى الكيف حدثت الفوصه اوفى المعتدل حدث
التقيض والقوة المعتدلة ان فعلت في الطيف حدثت الدسومه اوفى التقيض
حدثت الحلاوه اوفى المعتدل حدثت النفاذه الفير البسيطه ونحن نقول
لاشك ان في الفوصه قضا اشد لان القابض يقض ظاهر اللسان والعص
به من ظاهره وباطنه فاختلف الطعوم بحسب الشده والضعف اما ان يقضى
احدهما في النوع ولا فان كان مقتضيا لاختلاف النوع فالطعوم
البسيطه غير متماهيبة لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير
متماهيبة في الشده والضعف كافي الحلاوه والحموضة وغيرهما وان لم يكن
مقتضيا للاختلاف النوعي فلا يكون الفوصه وانه من نوعين بل نوعا
واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشده والضعف واما قوله على ماهر
الشهور في كتب الطب فيشر بانه من الماحث الطيبه وليس كذلك
بل من الماحث الطيبه على ما هو مذكور في الكتب الحكيمه قوله
(والرطوبة قد قهرها الشيخ) قال في الشفاء بعض الاجسام
الرطبه الجوهر كالماء اذا اقتضت احواله نجد فيه التصاقا بما عيه وسهولة
تشكل بغيره فالجواهر ظنوا ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك
والا لكن ماهر اشد التصاقا لرطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل
ارطب من الماء قال الامام هذا يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق
لكنها عاره من سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه
ولاشك ان الماء اكل في هذا المعنى من الدهن والعسل وتقول الاكليه
في سهولة الالتصاق : دونه بل انها مساوية في سهولة الالتصاق
واما سهولة الانفصال فغير متحققه فيها قطعا بل الدهن والعسل اصبر
انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان قسرت بالالتصاق بالغير

القوله اذ لا بد من اعتبار تأثير قريب فليكن طبيعيا واما ان مثل هذا اليراد يرد على السجته **بلزم**
الاخرى لم يندفع عنها فهذا ايراد على الشيخ لاعلى الشارح هذا غاية توجيه كلام الشارح والحق على ما شرنا
إليه انه لا يعتبر في الطبيعى ان لا يكون تغير مدخل فيه اصلا بل ان يطلبه الطبيعة ويكون مقتضى اياها وان كان بعض

التي لا يمكن ان يتغير الا بغيره والاشياء والامام ايها ويمكن جعل كلام صاحب الله كانه على الحقيقة
 على الشارح وكان الايراد عليه واجبا لان مثل هذا الايراد وارد على الشيخ في الصفحة التي كانت اصح وأظهر
 شامو جوابك من قبله. ١٩١ في الشيخ فهو جوابي من قبل الامام فمثل (غال الصالحات واما الخلق
 ذكر الشكل عن ذكر الوضع فتش

يجب) اقول ليس غرض الشارح
 التصديق الا ترجيح الصفحة الاولى على
 الثانية بان في الاولى لا يلزم من كون
 شي من الوضع والشكل طبعيا كون
 الآخر كذلك فتش من البهاريين
 لم يقد ما يقده الاخرى لا صريحا
 ولا التزاما بخلاف الصفحة الثانية
 اذ كون المطول طبيعيا لم يلزم لكون
 الطلة طبعية لان الاستدلال بواسطة
 الغير المستندة الى الطبيعة يتألف من كون
 المستند طبعيا وليس فرضه الايراد على
 الصفحة الثانية بل ترجيح الصفحة
 الاولى عليه وما ذكره يصلح لذلك
 فظهر ان كلام الشارح المحقق ليس
 محلا للتشنيع على ما قلناه (قال
 الله كانه وهذا انما يستقيم لو كان
 المكاه هو البعد المقطوع) اقول
 يمكن ان يقال مراد الشارح من اجزاء
 البسيط ليس الاجزاء الخارجية
 الموجودة في الخارج بوجودات متمايزة
 بل الاجزاء افترسية الموجودة
 في الخارج بوجود الكل لكي
 لا من حيث انها اجزاء متمايزة على
 ما وصلنا في النقط الاول واراد
 بفجزئتها بجزئتها وهو ما فرضنا بسبب
 الجزئية الفرض والوهم واختلاف
 الاعراض والدليل على ما ذكرنا
 في بيان مراده ان رآه ان الاجزاء
 البسيطة اذا انفصلت في الخارج
 وصارت موجودة فيه بالفعل لم يكن
 لها امكنة طبعية لانها اذا خلت

يلزم ان يكون الدهن والصل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان مسرت
 بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا متساويين للماء في الرطوبة لتساويهما
 في سهولة الالتصاق فبان في الرطوبة الاسهولة التشكل فالرطوبة هي
 الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير وسهل التركيب واما
 قوله فليس ذلك تعريفا لها فهو جواب سؤال انكم نقلتم عن الشيخ
 انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقتوال الشارحة فكيف
 عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها
 بل تفسير للفظ والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ
 على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه الالتصاق
 بالغير فيه الشيخ على خطأهم بتفسير اللفظ ولاننا في ذلك بدعاه مفهومه
 واما قوله فالجمهور يفسرون الرطوبة بالهبة فهو خطأ في الثقل لان الشيخ
 بعد ما عرف الله بما قلناه الشارح قال الرطوبة قد يقال للهبة وقد يقال
 لكيفية وكلاهما في رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس
 كلامه الا ان رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية
 الشكل قوله (وذكر الشيخ في الشرح ان الله هي الرطوبة في الشفاء
 ان ههنا رطب الجوهر ومثلا ومتقما فربط الجوهر هو الجسم الذي
 يقتضي صورته النوعية الرطوبة والبتل ما يكون هنا الجسم جارا
 على ظاهره والمتنع ما يكون نافذا الى باطنه والجفاف بازاء البتل
 كان الباس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر الله والجفاف في هذا
 الوضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث فهو مبني على ان الجمهور
 ذهبوا الى ان الرطوبة واليوسه هي الله والجفاف لم يذكرهما لانهما
 مذهبهم وهو لا يريد البحث قوله (ولان اشتغل بالبيان اتمية
 والتناقضات الاعتبارية) تعير الامام انه اشتغل بذلك في هذا الوضع
 مع ان الشيخ يأمر بالأم فيأمر من قوله نجد فيها لار الوجدان
 لا يكون الا بالأم وفيما يأتي من قوله ثم انك اذا غنشت واجدت انأمل
 اما البيان القياسي فقل ان يقال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا احتلط
 باليابس فاد الاستساك من التشت ولولا ان الرطوبة كيفية الالتصاق
 بالتغير لم يحصل ذلك قال الهواء اذا احتلط بالتراب لا يفيد استساكا
 عن التشت واما التناقض فكما قال لو كانت الرطوبة كيفية سواة

وطاها اتصلت باكل واندمت فلم يكن لها امكنة هي مقتضى طبيعتها الجزئية اللهم الا اذا اختص ذلك
 الجزء بطبيعة نوعية كافي التدبر والكواكب وتبين حاله والاجزاء الفرضية البسيطة حين اتصلت كله لتختص
 الى مكان سوى جزء مكان الكل وغرضه ان الاجزاء المفروضة لكل البسيط موجودة في الاجزاء المفروضة لمكان الكل

ولما التفتي فكان التدبير قد نفسه ان المراد أن كل بسيط وأحده مكن واحد على الأفراد والتدبير بسيط
واحد على الأفراد فله مكن واحد وهو لا يستبر على أنه جزء بسيط بل على أنه بسيط وصار الحاصل ان البسيط اما
موجود بالصل فله مكن موجود باصل والتدبير من هذا القسم ﴿ ١٩٢ ﴾ واما موجود بوجود الكل

فكانه جزء مكن الكل هذا في الاجزاء
الظاهرة واما في الاجزاء المروضة
في العمق فليس لمكان الهم الا بحسب
الوهم لا قال الصائحات فيه نظر اما
اولا فلان المركب وان كان افراده
معدته الخ اقول لا يقال اذا كان
كل شخص حادثا كان النوع حادثا
لعدم تحققه الا في جنس الفرد وايضا
كأن كل شخص من المركب مسوق
بشخص من الاستحالة لتحويل المزاج
كان النوع مسبوقا بنوع الاستحالة
فكان حادثا لا نقول بتحقيق النوع
ليس في جنس شخص معين حتى يحدث
محدوده وعلى كل زمان فرض وجود
شخص كان النوع موجودا في شخصه
ومسبوقية النوع بالاستحالة صارة
عن مسبقه قبل كل شخص منه شخص
من الاستحالة هذا واما نقول بان
التفسير يمكن ان يكون بسيطا في ذلك
المكان مدغم غير متناهية وكذا القول بان
الجسم الذي حواله تمخل في تلك
اللذة الغير المتناهية على ما يلزم من
ايراده الثاني والثالث فكل من تعطيل
الوجود مدغم غير متناهية وتقدم
التفسير على الطبع في الاول وما ذكرنا
وان لم يكن برهانيا يمكن به اسكات
الخصم لكن الطبع يتلقاه بالقول
قائل (قال الصائحات واما ان مكان
المركب ما يتنصه غالب اجزائه على
الاطلاق الخ) يمكن ان يقال مرادهم

ان ما هو مقتضى التركيب ذلك واما انه يقهر الصورة الوعية التركيبية وينعمه عما اقتضاه ﴿ لا يستلزم ﴾
وان كان محتملا عند العقل لكن علم التجربة والملاحظة انه غير واقع فحكمهم بعلم الوقوع مستند الى التجربة
والملاحظة وما ذكره ههنا فهو وجه مناسبة التركيب للمكان الذي يوجد فيه المركب فليأمل (قال الشارح وتقرره

ان المركب اما ان يكون اجزاءه غالباً على الباقية على الاطلاق (اقول لا يكتفى في كون النكتان الطبيعيتين في المركب الجزئية
 الغالب اي بحسب الميل غلبته على كل واحد واحد من الباقية اذ يجوز ان يكون احد الاجزاء غالباً على كل واحد واحد
 واحد كالارض مثلا لكن ﴿ ١٩٣ ﴾ مجموع الجزيئين للواقفين في الجهة كالهواء والثار غالباً على مجموع

الارض والمواقفة في الجهة اي الماء
 بان يكون مثلاً كل واحد من الحقيقة
 باعتبار القوة خسة اجزاء والارض
 ستة اجزاء والماء جزأً فحينئذ قوة
 الحقيقة معاً اعظم من التثقلين فكانه
 ليس مكان الارض التي كانت غالبة
 على الاطلاق بل هذه الصورة
 داخلة في القسم الثاني فالمراد بالغالب
 على الاطلاق الغالب على مجموع
 اسواق سواء كان غلبته على مجموع
 الاخيرين المختصين في الجهة
 باعتبار نفسه او عدد الواقفين له
 في الجهة وكذا المراد في القسم الثاني
 غلة مجموع الواقفين في الجهة ثم
 لقسم اثبات عم من ان يكون تساوي
 جميع اجزائها مساوي الطرفين الطرف
 والوسط والوسط او غير ذلك وعلى جميع
 القادير كال مكان الطبيعى
 تساوي المحاذيات ثم اعلن انه على
 لاطلاق او بحسب جهة النكتان
 وتساوي المحاذيات قد يتخلف في جسم
 واحد باختلاف احواله مثلاً
 اذا تساوت الاجزاء في الميل في مكان
 الثابت لا ما وقع هذا المركب في مكان
 الارض لم يبق تساوي ميل الاجزاء
 بل صار الجزئية الارضى حبيذاً
 غالباً على الاطلاق وذلك لان الميل
 الطبيعى يندد عند القرب الى المكان
 الطبيعى في الجهة الطبيعية فينقلب
 الصورة الثالثة الى الصورة الاولى
 فالمراد ان مكان المركب مكان الجزئية
 الغالب على الاطلاق مادام ذلك الجزئية

لا يستلزم اتحادهما في الحقيقة واليه اسر بقوله والسخ اما ذكر آثارهما
 الى آخره وثالثها ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر
 فيه قبول الانحراف من المشكل الحاضر والقوام الغير السائب وان لا يمتد
 كثيراً ولا يتفرق بسهولة وقول الانحراف هو معنى الرطوبة والفرق بين
 الكل والجزء ظاهر ورابعه ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة
 ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والادخال فيطهر الفرق وإذا قلنا
 ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد
 الانحراف مع وجود القوام العبر السائب وعدم الفرق سهولة وهذا اللين
 يشتمل على عدم سهولة التفرق فيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح لان
 سهولة التفرق والوصل اما ان يتفرق معنى الرطوبة اولاً وان اعتبر ليركون
 مفهوم الرطوبة جزءاً من مفهوم اللين ولا يلازم الفرق الثالث وان لم يعتبر
 لم يلازم الفرق الرابع معنى على اعتبار سهولة التفرق فيهم ارم رطوبة
 قوله (والسلاسة والهشاشة اسماء لما يلهي) وهي كفة تفضي صموده
 المشكل وسهولة التفرق وذلك لكونه لياقسه لمة الرطب مع منهف
 المراح قوله (وهما يقتضيان كون الشيء موداً لا بفعل ما له بل ان يقول
 المراح معنى على فاعل الكيفيات الاربع وليس منها كما علمت ان نفس
 الكمية فاعلة او متفعلة بل افعال والتفعل هو الجسم بتوسط الكمية
 فيكون الجسم بتوسط كل كفة منهما مفعلاً وتوسط الآخر متفعلاً
 فكل منهما كفة مفعلة واعمالية فتخصص الحرارة والبرودة يكونهما
 فليتين والرطوبة والبسوسة يكونهما افعاليتين تخصيص لا يخص
 فقول في جوابه نعم كذلك لان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر
 كما ان الافعال بتوسط الرطوبة والبسوسة اظهر ولهذا لم يفسر الحرارة
 والبرودة الا بالوزن الفعلية من احداث الحمة والمختل بل الجمع والتفريق
 ولم يفسر الرطوبة والبسوسة الا بالوزن الاعمالية من قول التشكل
 والفرق والاتصال قوله (او وجدته متنياً الى الحرارة والبرودة) عطف
 على قوله انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته يعني اذا اعتبرت كل باب
 من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجدان حسماً يوحد عندما تجلس
 ذلك الباب او تجد ذلك الباب متنياً الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب
 منها كل كفة فعلية غير الحرارة والبرودة معنى ان كل كفة غيرهما فاما

فاما وعكده في القسمين الاخيرين ﴿ ٢٥ ﴾ قال المحاكات ولم يجوز ان يكون له جهات واعتبارات
 اي جهات مخالفة بانواع حتى يصح صدور الانواع المختلفة بسببها فأمثل (قال المحاكات قال بنان
 اللوازم الخ) اقول فيه بحث لانه ان اراد بنان اللوازم اختلا فها بلهاية فتبان اللوازم بهذا المعنى لا يقتضي

فإن لم يتوهم أنها تجوز أن يكون الشيء واحداً لما هيته واحدة لوازم مختلفة بالمتعة وإن أراد به عدم جودها على ذات واحدة فبما أن اللوازم بهذا المعنى إنما يقتضي تباين لوازمها لو كانت اللوازم لازمة لمحمولة على لوازمها وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ضرورة عدم التصديق في ١٩٤ بين المال والمعلولات

(قال المجامكات غير أنما يمكن استبدال آخره) أقول قل قبل الشكل المتدبر لم يوجد في المركبات مع تحقق الصورة الجسمية فيها فلو كان مستنداً إليها لم يختلف عنها قلت يمكن أن يقال الصورة النوعية التركيبية تظهر الصورة الجسمية عن اقتضاها كما أن عند استلذه إلى الصورة النوعية تظهر الصورة النوعية التركيبية الصورة النوعية البديهة عن اقتضاها الاستدارة (قال المجامكات وعروض المقادير الخ) أقول اختلاف المقادير إن كان بالتنوع يقتضي اختلاف مقتضياتها فنوماً لما تقرر عندهم أن اختلاف المعلولات يتنوع يستند إلى اختلاف اطل كذلك لكن المقدار العظيم والصغير عندهم متوافقان بالتنوع لو اقتضى الاختلاف الشخصي للمقادير اختلاف علاها بالتنوع ولا شك أن الاختلاف الشخصي يقتضي في الأشكال نفسها فلا حاجة إلى توسط المقادير بل الحق أن الاختلاف الشخصي أو الصني للمقادير إنما يقتضي اختلاف علاها كذلك وحيث نقول لصل اختلافها يستند إلى الاختلاف الشخصي أو الصني الجسمية المشتركة فإن قلت اختلاف المقادير يوجب اختلاف الصورة شخصاً فكيف يستند إليه قلت

كون تلك الأراض منحصصة معناه أنها لوازم للشخص لا أنها علل الهذية والشخصية في لا قلاب في كمر على أن الشخص لو كان نوعياً لا شخصياً إذ قد يفرق أشخاصها عن شخص الصورة مع بقائها بحالها (قال المجامكات الأول أنالاسم الخ) أقول الظاهر أن هذا الطريق يرجع إلى التفتيش الإجمالي وهو أنه

يُطْرَقُ كَقَدِيلِ الْمَذْكُورِ أَنْ لَا يَجُوزَ وَضْعُ الْكَلَامِ كُلِّهِمَا (قَالَ الْحَاكِمَاتُ بِلِأَعْلَاءِ) أَقُولُ سَيُطْرَقُ أَنْ يَخْتَلِفَ فِي الْمَقَامِ
مَعَارِثُ بِلَانِمْ أَتَقَلَّبَتْ حَيَوَاتًا عَلَى حَامِلٍ عَلَيْهِ الْكَلَامُ الْمَجْدُوبُ أَيْضًا قَدْ أَغْمَرَنَ الْكَلْبُ إِذَا لَقِيَ إِلَى أَرْضِ الْمَخْصِيَّةِ
الْمَنَافَةِ وَلَا الْجَوَابَةِ سُورَةُ ثَالِثَةٌ بِهَذَا النِّسْبِ (قَالَ الْحَاكِمَاتُ وَجَوَابُهَا

لا تغلب الله هوذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم يطبق على كلام الشيخ لان الاستدلال بقوله الله بالهواء وتشبيهه به ليس نكوة هوذا فان الشيء لا يمكن تشبيهها بنفسه واليه اشار بقوله لا تكونه هوذا فان ذلك ليس تشبيها قوله (ولما كانت الحقبة الاخيرة في الفصل المتقدم مشتملة على الاستدلال بـ ٤ اختلافات الامكنة على ثبات الصور توقف على ان جزئيات العناصر حركات وميول طبيعية مختلفة لكن ههنا احتمل ان احداهما ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بل يطبع بل بالقصر وذلك اما يجذب من الناصر الكلي الذي يتحرك اليه او يدفع من العنصر الذي يضرك منه مثلا حركة جزء من الهواء من مكان لثاني مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار دفعه والاخر ان يقال العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يضطرب فيرسل بالاخف يدفع فيطرد وما ذكره الشيخ يطل هذين الاحتمالين جيحا قوله (فقول تغيرات الاجسام) الاجسام تتغير اما في الصورة او في الكيفيات وتغيرها في الصورة كون وفساد آتني وتغيرها في الكيفية استحالة زماي وذلك لان الصورة لا تشدد ولا تضيق بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت تشددة لم تكن الصورة حاصلة في اول الاشتبا وفي وسطه لان حصول الصورة حينئذ تدريجي فهي لا تحصل الا في انتهاء او اشتداد فتكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد او وسطه فلا حركة له في كيف ضرورة انتهاء الحركة بانقضاء ما فيه الحركة وعلم الكلام سيجي ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثني عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات الاربعة من الاختلافات اقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وقلاب الارض ماء وبالعكس فوردسو لان احدهما ان الشيخ لما اختار هذه الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من هذا الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشترك لهيولي على ما يصرح به الشيخ في آخر الفصل لقوله فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولي مشتركة واثبات الثلاثة الاول كافية فيهما اما الاول فلانه حينئذ ثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي والمطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لاثبات جميع انواع الكون والفساد في العناصر واما الثاني

الثامن يختلف اشكالها ونقراها مقدارا كما صرحوا به في الهيئة موافقا لما شوا
بحسب الشدة والضعف وعندهم ان الاضعف والاشد مختلفان نوعا فلي
الفصل واحد والقابل واحد ولا يخفى ان هذا لم يندفع بالجواب الذي ذ

المتميزة واختلافها في تلك الكواكب يلزم تركيب القوى والطباع ~~فإن كل كوكب~~ يكون مختصا بصورة يتفق
في الكواكب الأخرى ~~فإنه لا يحد~~ لا يحد أوضاعا ~~ولا~~ ولا أيضا نقول لأشك أن السطح المصغر من سطح المصعب فلو كان اختلاف
المقدار في الشكل موجبا للاحتياج إلى الاختلاف في الفاعل ﴿ ١٩٦ ﴾ والقابل فهذا الاختلاف لا يد

من استناده إلى أحدهما من الفاعل
واحد والقابل واحد والتسك
باختلاف الجهات والاعتبارات
مشتركة بين الدليل وصورة التقص
على ما أشار إليه صاحب المحاكات
في الدليل (قال المحاكات وجوابه أن
كل صورة الخ) أقول فيه نظرا لا يجوز
أن يكون إحدى القوتين تمنع الأخرى
عن التأثير إذ وقع التأثير معهما
لأن كل منهما (قال المحاكات
وقد صرحوا الخ) أقول إن أراد
بالبدع ما لم يكن مسبوقا بمادة ومدة
على ما ذكره قبيل هذا فلم أن افراد
البدع بهذا المعنى لا يجوز أن يكون
متعددا عندهم بناء على أن تعدد
افراد نوع واحد مستند إلى تخصيص
المادة وتقسامها حيث لا مادة
لا تصور التعدد وقصر هذا في النمط
الأول وسيجي بكافي القول على
ما صرحوا به لكن الفلك ليس مبدا
بهذا المعنى وإن أراد بالبدع ما لم يكن
مسبوقا بالزمان فهذا مع أنه خلاف
الظاهر من لفظ الابداع بل هذا هو
المسمى بالكون كما مر منه برد عليه
أن مرادهم يكون افراد المبدع
لم يكن متعددا ليس المراد منه المبدع
بهذا المعنى بل بالمعنى المشهور كيف
والصورة الجسدية مدعة بهذا
المعنى مع تعدد افرادها فقتل الإراد
أن الابداع قد يطلق على المسمى

فلانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت أن هوى النار هي هوى الله وهوى
ثبت انقلاب الهواء ماء ثبت أن هوى الله هي هوى الله وهوى ثبث انقلاب
الأرض ماء ثبت أن هوى الله هي هوى الأرض ثبت اشتراك الهوى بين
الحل فلا كفي الأنواع اشقة في ثبات الملو بين هاء القائمة في إيراد النوع
الرابع فإشار الشارح إلى جواب السؤالين بأن قال أنواع الكون والفساد
وإن كانت اثني عشر إلا أن الأنواع الأولية ستة إذ الأطراف لا تكون من
الأطراف فكان قصد السج انبثاق الأنواع الستة الأولية لكن النوعين
منها مشهورا ظاهرا فنذكرهما في أربعة أنواع من ثلثة ازدواجات
فإذا قبل لم اختار الأربعة فبقا لأنها أولية والبقية بتوسطها فكانت
أولى بالانبات وإذا قبل الأوليات ستة فلم يقتصر على الأربعة فبقا لشمرة
الباقين فإن قلت عدم يكون الأطراف من الأطراف فيناقضه ما قد سلف
في الصلحة من أنها أجزاء نارية فارتفعها الضوئية فهي أجزاء النار فتفسد
وتكون أجزاء أرضية صلبة فيقول المراد أن الأطراف لا تكون من الأطراف
في الاغلب وهذا كاف فيما قصده الشارح من بيان المناسبة ولو كان
حديث الصاعقة واقعا لكان في غاية الندرة واعلم أنه لو بين انقلاب
الأرض ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء نارا وبالعكس كان
فهو حسن ترتيب ولو ثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب
الماء أرضا كان البيان يظهر الأنواع أما الأول فظهوره في انقضاء النار
وأما الثاني فظهوره في إنبات وأما الثالث فظهوره في انقلاب المياه
إلى الاحجار قوله (واستشهد عليه برئين) أي استدلل على تكون
الهواء ماء بدليلين أحدهما أن الإله القضي أو المسمى أو ما أشبهها
أنا وضع فيه الجسد حتى يبرد ثم أجدا فانه يتحدث على ظاهره قصرات الماء
فلك القطرات لا تخاو عن ثلثة أقسام أما أن يكون من داخل الماء
أما خارجة فإن كان من داخله فهو على سبيل الترشع وإن كان من
خارجيه فهو من الهواء المطبق بالآلة فاما أن يكون بطريق الكون
منه أولا كاذب اليد أو ليركاه فانه زعم أن في الهواء المطبق بالآلة أجزاء
لطيفة مائية لكنها أصغرها وجذب حرارة الهواء إليها لم تكن من خرق
الهواء والتزول على الآلة فلب برد الآلة بالهواء لذي طبعه ذلت تلك
الضوئية من الأجزاء المادية الضعيفة وكسفت وغفلت وزلت واحتمت

الثاني أيضا وإن كان خلاف الاصطلاح (قال المحاكات بخلاف ما ذكره استدل الخ) أقول لا يلزم ﴿ على
في الفلك الاشتغال على الخط وأما تصور فليس بوجوده في الخارج وإن كان موجودا في نفس الأمر وكذا القطبان
نعم لو قيل بوجوده فقط في الأوج والحضيض بالفضل لم يبعد وأما اشتغاله على السطوح المختلفة المقادير فقد عرفت

انه ليس الاختلاف نوعيا اذ عندهم ان الارض والافلاك متجانسان في الماهية بل (قال المصنفون) ان الفرق بينهما في قوله ولا حركته بحث اذا الحركة الابدية لا بد لها من ملاء يحركه فيه ويفرق بها كالماء والماء والارض في كل حركة لا بد من سطح ﴿ ١٩٧ ﴾ المسافة فاذا وقع شيء في الطريق لا يتحرك من قطعه بل يترك كسر بالضرورة حتى يتجاوز عنه ويحرك فيه اذ بدونه

على الانه وهذا باطل لان الهواء لطيف بالانه لا يمكن ان يشغل على اجزاء كثيرة مائة لاسيما في الصنف فان حران الهواء تغيرها وتصددها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما انهما اوتاهما قصها او تباعدا اتمتا حصولها لكن الوجود بخلاف جمع ذلك واما التزخيم فباطل ايضا لانه لو كان الذي يطرق التزخيم لم يوجد التمدد الا في موضع التزخيم وليس ذلك واليه اشار بقوله ولا يكون لبس الا في موضع التزخيم فقوله ليس الا في موضع التزخيم قضية تفهنا بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع التزخيم مع ان قوله ليس الا في موضع التزخيم في قوة قوله في موضع التزخيم وذلك لان قوله ليس الا في موضع التزخيم يفيد انحصار الذي في موضع التزخيم وفيه في موضع التزخيم لا يفيد الوجود الذي في موضع التزخيم وليس المقصود نفي وجود الذي في موضع التزخيم لانه ربما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار في هذا وهذا معنى قول الشارح فدل على انه لم يمنع وجود الذي عن التزخيم الى آخره ولما تنحصر الاقسام في الثلثة وبطل التسامع ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هو ماء استحال ماء وتقرر سوال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية فلا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل لان كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة والله وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الاتواع قال الشارح هذا انكار للفس فانك قد فطرت الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انه هو ثم لو جوز ان يتكيف الهواء بكيفية للماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز ان يكون جميع العناصر جميعا واحدا فكيف ببعضه بكيفية النار وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون شيء من العناصر موجودا لان ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى بنية الماء بسبب البرد والى ذلك البرد ولم يزل تلك الكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية المائية مع زوال السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تستحقها قوله (وقد بالاول لان بعض المركبات اركان البعض) هذا التاميم او كمال المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات اسقطت لاركان قوله (ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ماهر) اشارة الى ما ذكرنا من ان الحققة

بلزم اما تدخلك في هذا الجسم المحركة واما العاطفة وهما مع لان فان قلت بتصور الحركة بان يحرك المحرك ذلك الواقع في الطريق لانه لا شاهد ذلك الكسر في الجسم الذي يقوى التحرك على تحريكه قلت سرعة الحركة فكسر اذ على تقدير تحريكه وحركته مع المحرك يصير الحركة ابطأ مما كان فسرعة الحركة وكونها على الحد المعين لطهاهي من مقتضى الكسر فليأمل (قال الشارح ولما كان الميل الخ) اقول فيه فضر اذلا يلزم من كون الميل هو السبب القريب للحركة وانه لا يجوز اجتماع الحركتين المختلفتين انه لا يجوز اجتماع اليقين المختلفين وانما يلزم ذلك ان لو لم من اجتماع اليقين اجتماع الحركتين وليس كذلك اذ السبب القريب قد لا يستلزم وجود السبب اذ السبب القريب اي مالا واسطة بينه وبين السبب فلا يكون موجبا وما عني فيه من هذا القبيل اذ الميل قد يتحقق حين السكون ايضا على ما صرح به الشارح (قال المصنفون وتنافي العلويات الخ) اقول يرد عليه ماوردنا على الشارح وتقريره بان قال تنافي العلويات انما يستلزم تنافي العلويات لو كانت العلويات متجانسة مستلزمة لتلك

العلويات المتنافية اذ حيث يلزم من اجتماع العلويات المتنافية والعلل فيما نحن فيه ليست كذلك تصريح الشارح بان الميل الطبيعي يقع حين السكون فلا يكون حلة موجبة للحركة فتأمل والله لهذا اردفه صاحب المحاكات بذكر دليل آخر حيث قال لان كل واحد منهما يقتضي انقحاق الجسم الخ وسيجيء في ذلك كلام

فواضح الحق في هذا (قال الشارح الى ان قالوا الخ) القول فيه **الاجابة** انه لا يمكن وجود الميل القسري حيث
 المفارقة والسكون وليس كذلك لكن المراد به التداخل بين الطبيعة والميل القسري على ما صرح به فيما بعد حيث قال
 وذلك بحسب فاعل الميل القسري والطبيعة وليس المراد **﴿ ١٩٨ ﴾** بنفا على الطبيعة والميل

القسري ان ذات الطبيعة يتكسر
 وينعدم كالميل القسري ولان اثرها
 يتكسر وينعدم كالميل ان الميل ينعدم
 بسبب الطبيعة والطبيعة لا يحدث
 ميلها بسبب الميل القسري واما ان
 هذا دور فسيجيء بمقتضى في صحت المرح
 ان شأنا فته لى (قال الشارح تارة
 لم الى آخره) هذا الكلام من الشارح
 مشربان المتوسط الحقيقى بين غايين
 الحرارة والبرودة لا يكون حرارة
 ولا برودة مع التوسط يسمى حرارة
 بالنسبة الى البرودة وروية بالنسبة
 الى الحرارة اللهم الا ان يقال الكلام
 في الحرارة والبرودة الحقيقةين وما ذكرنا
 هو الاضا فينسان لكن في تحقق
 الاضا في يدون الحقيقى حيث
 تقرر وأمل (قال المحاميل والجواب
 ان عدم اختلاف الخ) اقول ههنا
 بحث لانه ان اراد بليل الذى هو
 المدافعة ما تنزب عليه الحركة بالفعل
 فيشكل في المحر المسكن في الهواء وان
 اراد كيفية تكون سببا لوجود
 الحركة لولم يتم مانع فلا شك في تحققه
 في الجبل المذكور كيف ولولم يكر
 ههنا مدافعة وقوة فكيف يضرق
 الجبل احبانا اقول يمكن الجواب
 عن اصل الاعتراض بوجهين آخرين
 احدهما ان الجبلين ههنا رمية
 لان حركة المحمول لحركة الحامل
 حركة رمية فكنا ليس العنصرى

هى الميل الى فوق والتقل هو الميل الى تحت واعلم انه لا اراد بالحذف
 ما يكون عاليا لجهة الفوق في الجملة ولازم ان يكون الماده خفيفا لانه
 اذا حصل في حيز الارض يتحرك عنه بالطبع لطفو عليها وليس ذلك
 توجهها الى جهة السفلى بل الى جهة الفوق بالضرورة وبالمالراد به ما يكون
 اكثر حركته الى جهة الفوق وحينئذ اما ان يكون جميع حركته الى جهة
 الفوق وهو الخفيف المطلق او لا يكون وهو الخفيف المطلق فان الهواء اذا حصل
 اشيل ليس صناعه ما يكون طالبا لجهة السفلى فان الهواء اذا حصل
 في خبواته يرتل عنه بالطبع وهو توجهه الى جهة السفلى بل المراد ما يكون
 اكثر حركته الى جهة السفلى فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل
 المطلق او لا وهو الثقيل المطلق ما عدا الخفيف في القسمين والثقل
 في القسمين طهر واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقيل
 فليس بظاهر قوله (والخفيف بالاضافة) وله ممتان احدهما الذى
 في طبعه اذا تمرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد وليل
 الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا تحرك في بعض الاوقات
 ص المحيط فيه ميل صاعدا بطول الميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا
 من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت معنى هذا يكون للهواء
 حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان
 فيلزم ان يضى جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين وانما محال اجاب
 بان قضاء الحركات باسباب متضادة ما منه وما اليه اما باذات كالحركة
 من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما بالاعتبار كالحركة
 من السواد الى السواد والعكس وههنا عالیه الحركتان واحد ولا يتضدان
 والثاني الذى اذا قيس الى التار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو ضد
 المحيط فقبل اى لا تختلف عن التار يكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لما
 كان متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة واما قال خفيف
 ليس مطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسم الى خفيف
 مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمه دائرة بين الي والا ثبات فيكون
 حاصرا بخلاف القسم الى خفيف مطلق وخفيف مضاف لثاني ان المحيط
 الذى ليس بمطلق متناول للمعين المذكورين والخفيف المضاف لا يقع
 في التحقيق الاعلى المعنى الاخر لان المعنى الاول هو انه لا راد حقيقة

لذلك وجريانه في القسري حتى يكون ذاتيا لا يتلوه ص دعة وأمل ولثاني وهو الجواب لحنى ص **﴿ محيط ﴾**
 الاعتراض ان المراد بليل على ما صرح به الشارح ما يصل الى حد الرجب والظلمة وهو غير متحقق ههنا تساوى القوتين
 المتساويتين لتساوى اثرهما في الجبل ويحقق في المحر المسكن اذ لا يتحقق ارتقاه في وجهه الى غير جهته الطبيعية اصلا

فانما الموجود فيه منتصف بين جمان والعلية فوجدنا ما وصل الى حد الوجوب والظاهر ان ما انشأه الله تعالى
 الخفي ويثبته صاحب المحاكات هو هذا الجواب (قال المحاكات وفي نفس جواب الامام الى آخره) نقول انفساء
 من ذلك وذلك لا معنى له ١٩٩ قوله حين يمكن في مركز العالم عاقل عن الامام انه متساويكون

في مكانه الطبيعي حتى يكون مركز
 ثقله متطابقا في مركز العالم فيكون
 بعينه ما ذكره الامام في شرحه
 في الجواب عنه ويصح القول وقوله
 والحق في ذلك تحقيق المكان
 لطبي لكرة الارض وفيه ثبته
 على فساد توهم من توهم ان المكان
 الطبيعي لكرة الارض هو نقطة في
 هي المركز - على ما توهم من
 عباراتهم وفي هذا التحقيق ما تان
 احدا هما التعريض الامام حيث
 جعل المكان الطبيعي لكرة الارض
 مكان الحجر الموضوع - في الارض
 مع ان مكانه الطبيعي على ما تفرده
 جزء مكان الارض بعد الاتصال
 بهما وانما بينهما هو نقطة الجواب
 عن اعتراض انظر فيه ان المكان
 الطبيعي للحجر جزء مكان كرة الارض
 فلا بد اول ما تحقيق مكان الارض
 وليس المراد مما شبه في مقام الجواب
 ان مكان الارض هو نقطة ولا
 المراد من قوله والحق ردها الجواب
 بان المكان ليس هو نقطة في الجواب
 بان مكان الحجر هو ما انطبق مركز
 ثقله على مركز العالم كما ذكره الامام
 بعينه كيف وحيد بخلاف اول
 كلامه آخره حيث قررنا بان مكان
 الحجر هو جزء مكان الارض فكيف
 صح منه ان مكانه ما انطبق مركز
 ثقله على مركز العالم وايضا على

المحيط وليس فيه شيء من معنى الامتدة الى غيره بخلاف معنى الثاني فانه
 مقبض الى النار بالتحلف عنها فارقت فالهواء خفيف يلاطف الى النار
 وليس كذلك فنقول انما كان خفيفا بالاضافة لانه قليل بالنفاس الى النار
 فيكون خفته الاضافة بالنفاس الى النار مقوله فان الخفيف المضاف
 لا يقع على الهواء الا بالامتناع الاخر بظهوره بغض ان الخفيف المضاف
 لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لكن المراد ان الهواء
 ليس بخفيف مضطرب الا بالمتى الاخير الذي لا دلالة لاضافة فيه الى غيره
 وفيهما فطر اما في الاول فلان الاعمال الخفيفة كما يكون بين السلب
 والايجاب كذلك يكون بين ادبيات ادا كان احدهما في قوة سلب الآخر
 والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف وهو
 ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما ان يكون جميع مسافة
 حركته الى جهة الفوق ولا يكون وهذه مفصلة حتمية قطعا واما
 الثاني فلانه ان اريد بتناول الخفيف الذي ليس بمطلق للثنتين شمولهما
 فذلك ظاهر البطالان وادراجه انه محتمل ان يكون كل واحد منهما على
 سبيل البديل والخفيف المضاف ايضا كذلك كما صرح به من انه مفسر
 بالمعنيين ولعل المراد مجرد عبارة اسلب والاضافة حتى ان المحصر في عبارة
 السلب ظاهر بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف بثبته عن الاضافة
 الى الفهم وانما هي في المعنى الاخير وكان الامام يشير الى هذا في شرحه
 قوله (لان الاول في بيان حصر الاركان كاف) اي لو قيل الجسم
 المنصري اما خفيف مطلق اولس واما ثقل مطلق اولس كفي في بيان
 انحصاره في الارضية واما لو قيل اما خفيف مطلق وهو انار الى آخره
 لم يكف في انحصار عالم بين انحصار الخفيف المطلق في لاروا الاقسام
 الاربعة في الماصر الباقية وحيث يحتاج بيان المحصر الى مقدمة اخرى
 كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يتم ان يستحقه جسمان بسيطان
 واقول هذه المقدمة لا بد منها ههنا لان السج لم يزعم ان الاجسام ذوات
 الحركة المستقيمة تنحصر في الخفيف المطلق وانقل المطلق وغيرها
 بل يزعم انها تنحصر في العناصر الاربعة لقوله ما جرى اريتم بهامة ذوات
 الحركة المستقيمة فلم يكن يدرى ان انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره
 في الثالثة الباقية قوله (وتشتك العاضل الشارح) اعلم ان في هذا الفصل
 بحثين احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الاربعين وهذا

هنا كان قوله والحجر المنصلي الى آخره مستورا في الجواب ولعل البعثه سأل هذا اجل الارض في كلام اشار
 على الحجر (قال المحاكات فسمه الحركة السريعة الى آخره) لم يزل نسبة السرعة الى الطول كنسبة الزمان
 كما هو ظاهر النسخة لا تصلح ان تجعل طرفا في باب النسبة لان النسبة آتية احد المقدارين المتجانسين

فقد الآخر لكن جيل يكون فيه نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل هذانما اختلف اتحاد الزمان يكون الاختلاف في الحركة باعتبار المسافة هذا ما قاله سيد المحققين قدس سره في توجيه كلام صاحب المحاكات لتوجيه الشارح اقول ﴿ ٢٠٠ ﴾ الصواب ان يجعل السرعة

والبطء متكما بالكم المفضل باعتبار ان العقل بمعرفة الوهم ينزع من الاشد مثل الاضعف ويأخذ ويكون اعتبار النسبة نفرا الى نفسها ولا يكون باعتبار الحركة التي يكون النسبة فيها باعتبار الزمان او المسافة حين اتحاد الزمان يكون السرعة يتنضمي المسافة الطويلة والطول المسافة القصيرة فيعتبر الكيفيات على انها سرعة بان قاسا الى حركة ابعسا منهما لكن السرعة في احدهما اسد وفي الاخرى اضعف نسبة السرعة الشديدة الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وحين اتحاد المسافة يتنضمي السرعة زمانا اقصر والبطء زمانا اطول فيعتبر الكيفيات على انها بطء بالنسبة الى ما هو اسرع منهما ويكون نسبة البطء الكثير الى البطء القليل كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير والحاصل ان تلك الكيفية باعتبار كونها سرعة يتنضمي طول المسافة وباعتبار كونها بطء يتنضمي طول الزمان فقول الشارح نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في معنى قولنا نسبة ابطء الى البطء لقوى نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقوله كنسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة

بحسب ختمها ونقلها والى انها اسطوانات المركبات تنسب الى الاغلبية ما بين هذا بحسب الاستقراء فتكلم الامام على كل واحد من البعثين اما على الاول فبان الهواء لاملل صاعدا فيه والاكثنا اذا مدنا يدنا الى الهواء احسنا مدافعة منه الى فوق كما اذا وضنا يدنا تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة الى اسفل وللمجد فيه المدافعة الى فوق علما ان ليس فيه مد ساعد وجوابه ان الحركة كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون فيه لو انطى من كثرته على مركز العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكاه فلا ملل فيه بافضل واما على الثاني فان الارض است حراس مركبات لوجهين احدهما ان الارض الضيقة اذا ورد عليها ماء والارض تنطق والاعلان قالان على الدن فيكون الارض الدرة تقوم في الاجزاء الارضية والمائية فكيف لا تنطق وجوابه بان حافظ الدن يحفظ الاجزاء على حاله كما يحفظ على الاشكال مع تداعبها اليه وفيه بدو انهما ان حدوث التارية في المركب اما بانزول عن حيزها وهو باطل اذ لا يمر هناك واما طريق الكون في المركب وهو ايضا باطل لان مادة كل حرة يعرض في المركب لكونه مخلوطا بغيره من سائر العناصر فيكون استعدادها لغير الصورة التارية اقوى من استعدادها للصورة التارية فيخرج ان ثقلها وجوابه انه ربما يصير استعدادها للتارية اقوى بواسطة استخوان الشمس واشعة الكواكب قوله (والرمات ثمة) الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب فصورة البسيط امان يكون مع الشهور والارادة وهي الصورة الملكية ولا يكون وهي الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان يكون لها نشوء وعاء وهي الصورة الذاتية او يكون وحيد لا يتخلو امان لا يكون لها حس وحركة وهي الثانية او يكون وهي الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كالات اول ما انكسار اما شوع او غير شوع وكمال النوع هو الكمال الاول فانه اول شيء يحل في المادة ووقض بلزاج فانه يحل اولا في المادة ثم استعدادها للمترج لحصول صورة منوعة وقد صرح به في اول الفصل بان لا من حدة معدة نحو خلق مخلقة والبلو ان الاولى بالنسبة الى الكمالات الثمالة وعة للترية على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول جسم طبيعي الى وحكموا بانه يدخل فيه النفس الابدية فالو كمال الاول اول شيء يحل في الماديات

مضافا نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافتين وبما مر بان يدع اراد ﴿ النفس ﴾ آخر رد على الشارح بتوجيهه وسنبر اليه في اواخر البصر وهو يزعم كون نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لان تلك الكيفية معتبرة في صورة اتحادها اليهاه واختلف الزمان على انها كيفية

بطله ضعيف ويطرأ قوي وفي صورة اتحاد الزمان واختلاف المسافة مستبعد على انها سرعة متعينة وسرعة غير متعينة
 هذا الضمني فانه ذلك حقيق ويستكشفه كثير من ارادته على الشارح لمحق (قال المحاكات فاولا المعروفة
 اعترض على هذا المقام ﴿ ٢٠١ ﴾ بوجوه كثيرة مذكورة في الشرح الجليل للبحر وقد اجبتنا عن جوابها

بل عن كمالها هناك فان اردت الانحلال
 عليه فطبعك بمطابقة تطبقا تان عليه
 (قال المحاكات وفي مقدمتي الى آخره)
 اقول في الجواب اما اولها فهو ان
 المعروفة قد تضمنت في نفسها من حيث
 انها معروفة ومماثلة وبهذا الاعتبار
 كانت مأخوذة في مقدمتي البرهان
 وقد تضمنت من حيث انها معلومة
 ومقارنة للجبل المحل وبهذا
 الاعتبار كانت مأخوذة
 في مقدمتي المسافة ولا شك ان المعروفة
 القليلة تقتضي وتماثل الجبل القوي
 والمعروفة الكثيرة تقتضي بتقارن
 الجبل الضيف فتعدهم نسبة المعروفة
 القليلة الى كثيرة كنسبة المسافة
 الطويلة الى المسافة القصيرة في قوة
 قولنا ان الجبل القوي الى الجبل
 الضعيف كنسبة المسافة الطويلة الى
 المسافة القصيرة وهذا مما لا شك في صحته
 واما ثانيا فلان مراد الشارح ان
 النسبة التي بين المعرفتين كالنسبة
 التي بين المسافتين من غير لدل
 خصوص الطرفين وتبين كل منهما
 ما زاءه مقابلته ومعادله اعتمادا على
 انسياق الذهن اليه ونظير ذلك
 ما وقع في كلام بهمنيار حيث قال
 في الحاصل نسبة جميع الوجودات
 الى الوجود الذي لا سبب له كنسبة
 ضوء الشمس الى ما سواه الذي
 بسببه ينشأ كل شيء وهو يستقضي

النفس الانسانية حاسة في اداة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد
 انه اول شيء يحل في المادة ان كان سارا او المراد بالحل والعلق بالمادة
 اعم من المحلول وغيره والحاصل انه اذا اعتبرت العناصر ونفصلت
 يحصل للمزج بحد ذلك صورة بها يصير ذلك الممزج نوعا من الانواع
 وحقيقة من الحقائق فمارة للمزج ثم ترتب عليها كالات اخرى هناك
 الصورة المتلفة بذلك الممزج التي جعلته نوعا من كمال الاول قوله
 (وليس هذا الاختلاف) اي اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس
 لانه ان يكون له سبب فسد اما هو اول السلسلة او المعلق به هو باطل
 او الصورة النوعية للباطل وحده يكون الاختلاف اما بحسب نفسها
 او بحسب احوالها والاول باطل ايضا والاميد الاختلاف عن اربعة
 لان الصورة الاربعة اربعة فاذا كان كل واحد منها علة للاختلاف لم يزد
 على اربعة اختلافات في ان يكون الاختلاف بحسب احوالها في التركيب
 وفي عرض بعد التركيب اما في التركيب فلهما يختلف باختلاف مقادير
 الاسطوانات واما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فلان الامر حقة
 المعدلة لقيصال الصور تختص بحسب ذلك قوله (فذلك جسم هـ هـ)
 مزاج جسدي لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الاسطوانات
 وكيمياءه في النسبة فكل مزاج من مزاج الجلس والوع والصف والشخص
 حدا افراط وتفریط اذا خرجت عنهما بطل التركيب ويسمى الامتداد
 المتوهم بينهما عرضا وهو غير متساوية اعرض المزاج الشخص جزء
 عرض المزاج الصفي وهو جزء عرض المزاج اروي وهو جزء عرض
 المزاج الحسي قوله (واما احتاج الى ذلك لكون الامر حقة
 من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى) ولما قيل ان تحول هذا
 متافا مصدر السخ العسل به من ان الامر حقة معدة نحو الصور النوعية
 هـ بها حيث لا تكون صادرة عن الصور التي هي كالات اولي ويمكن
 ان يجاب عنه بان الامر حقة كالات صادرة عن صور السلسلة فالكيفية
 المتدبئة الحاصلة بعد تفاعل العناصر هي المزاج ان قلنا انها هي
 الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما هو الاطباء فظاهر حصولها
 من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيمياءها فالمر كاي قوله
 الحكماء فاك ان يكون حصولها من اهاب الصور متوسط
 اصور وانما ان يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست

عن لو كان للعرض مقام ﴿ ٢٠٢ ﴾ بذاته وقول الشارح انه في احاديثها يراه الكثرة في الاخرى
 لس مراد بها بارئها في باب النسبة بل المراد ان قلة المسافة تنفي كثرة المعروفة واثرها وكثرة المسافة تقتضي
 قلة المعروفة واثرها واما بالسفاهو ان اعتبار المعروفة في باب النسبة باعتبار اثرها الذي هو المراجعة

والبطء وقد حُرِّفَت ان الكيفية المسماة بالسرعة والبطء تعتبر على انها بطء في باب النسبة في صورة اختلاف الزمان وتعتبر على انها سرعة في صورة اختلاف المسافة قولهم نسبة المعاودة العلية الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة في قوة ثبات نسبة السرعة القوية ﴿ ٢٠٢ ﴾ الى السرعة الضعيفة كذنبه

المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وذلك لان قلة المعاودة تقتضي قوة السرعة وكثرتها تقتضي ضعف السرعة وفي جانب الزمان يعتبر نفسه او يعتبر على قياس المسافة باعتبار السرعة والبطء لكنها يعتبر على انها بطء قولهم نسبة المعاودة القليلة الى المعاودة الكثيرة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في قوة ثبات نسبة البطء اقليل الى اطار في كثير كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقول الشارح المحقق ان اختلاف المعاودة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطء نظر الى هذا الوجه الاخير هذا قيل في الجواب للمعاودة لا زمان طول الزمان وقصر المسافة هذا لوحظت باعتبار اللازم الثاني كانت نسبة المعاودة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وان اعتبرت في نفسها كان الامر بالعكس كما قاله المعترض وان اعتبرت بالقياس الى اللازم الاول كانت نسبة المعاودتين كنسبة الزمانين على التساوي قلت فيجوز بكثرة قوله نسبة المعاودة القليلة الى المعاودة الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة هذا باننا لا في قوة قولنا نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة المسافة الطويلة

على سبيل الجزم وكفى هذا القدر في بيان المناسبة والانساب ان يقال اما احتياج الى الفرق لان المزاج اما يحصل اذا استحال العنصر في كيفياتها مع بقاء صورها ولولا المعايير بينهما لما كان كذلك واستدل على المغايرة بنسخ الحجج الثانية منها اعم الى الحجة الاولى فنخص بكيفياتها المتوحد الا دمع التي هي الحرارة والبرودة والبطء والبسوة والحجة الثانية نعم الكيفيات فال كيف مصفا يقبل الاشتداد والضعف والصور لا يتقبلها لكنها مخصصة بالمتاخر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لا يمتزجها والحجة الثالثة اعم منها لانها تشكل العناصر والافلاك ولان الحجة الثانية تخص بالكيفيات والحجة اشاعة نعم الكيفيات والكبريات وسائر الاعراض وتقرر الحجة الاولى ان الكيفية ربما تزول مع بقاء الصورة التوحد فالماء قد يمتزج مع البرد عنه وقد يمتزج مع الزوال المعان عنه مع ان ما يمتزج محفوفة في الحالتين قال الامام وهذه الحجة لا تنفي في سائر العناصر فان النار لا تبقى ثوابه زوال الحرارة عنها والهواء لا يبقى هواء بعد زوال المعان عنه والارض لا يبقى ارض بعد زوال ليس عنها قال الشارح ان اراد بتوحد هذه العناصر لا يبقى بعد زوال الكيفيات انها لا تبقى مطلقا سواء كان في حال البساطة او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة فلم يكن لالزم انها لا تبقى حال التركيب لجواز ان يكون لتعصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفاءها انتفاء ولا يكون مستلزما اما حال التركيب وهذا لكلام عند المحقق استفسار ومع على المنع لان قول الشيخ واكمل واحد من هذه العناصر صورة مقومة منها ينعث كقياساتها المتوسطة يقتضي محاولة الفرق بين جميع صورها وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة لا يظهر الا في الماء فان بقاء صور سائر العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فانه لا يبقى لعدم تمشي الحجة الامنع بعض مقدماتها قوله (الحجة الثانية) تركيب القياس هكذا الصورة لا تنتد ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف والصورة ليست بكيفيات والشارح يه على المتقدمين مثالين وهما ان انسانا لا يكون اشد انسانية من الاخر وجاز ان يكون اشد حرارة كانه يدعى انهما بديهتان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصور والكيفيات وتصور الاشتداد والضعف كما يحققهما واستدل الامام على حقية

الى المسافة القصيرة (قال المحققات وكان في المقدمة الى آخره) اقول الشارح ان في ثبات المقدمة ﴿ الصغرى ﴾ الاولى لم تدعى المسافة بخدح المقدمة الاولى المذكورة فيه وهي ان نسبة المعاودة القليلة الى المعاودة الكثيرة كنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وذلك لان قلة المعاودة تقتضي كثره السرعة وكثرتها تقتضي قلة السرعة نعم

في اثبات المقدمة الثانية يتقدم به المقدمة الثانية المذكورة فيه لان كثرة البطء تقتضي قصر المسافة وانت هذا لا يخلو
تصديق المقام بالاخر من ذلك عليه (قال المحاكات وزمان عديم الى آخره) اقول الصواب ان يقال ومما وقف قليل
المعاودة نصف معاودة ٢٠٣ كثر المعاودة فزمان عديم المعاودة نصف زمان كثير المعاودة اذ الدعوى

هي الثانية لا الاولى في عبارة قلب
وتعرف (قال المحاكات فاذا كان الى
آخره) اقول ان اراد ان نفس
الحركة التي مع المعاودة لا تقتضي شيئا
من الزمان اصلا بنفسها وانما زمانها
يقتضي المعاودة فقط فذلك غير لازم
بما ذكره اذ يجوز ان لا تخلو الحركة من
السرعة والبطء ولا من المعاودة
لكن الحركة الموجودة مع المعاودة
تقتضي بنفسها من غير مدخلية
المعاودة زمانا وتقتضي المعاودة
قدرا آخر من الزمان وايضا حيث
لم يصح ما ذكره في جواب النظر على
كلام السارح حيث قال ليس المطلوب
ان السرعة والبطء دخلا في اقتضاء
الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان
الاصح وصف السرعة والبطء لانه
وان اراد ان الزمان مقار للمعاودة
البتة ولا يفتك عنها فمع اياه ظاهر
اللفظ عنه يرد عليه انه حيث
لا حاجة الى فرض الحركات الثلاث
على النحو المذكور بل يكفي ان يقال
الحركة بدون المائق محال لان
الحركة لا تخلو من السرعة والبطء
وهما لا يتحققان بدون المعاودة فيثبت
للمعاودة ولا سرعة ولا بطء فلا
حركة مع اننا نعلم بالضرورة انه على
تقدير عدم المائق يمكن الحركة فعلم
المائق محال فتأمل (قال المحاكات
واما الواورد الى آخره) اقول حاصله

الصبري بان الصورة لو اشتملت او ضعف عند الضعف لا يتخلو اما ان يكون
نوع الصورة باقيا او لا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة
لاضعفه وان كان باقيا كان الضعف يزول عرضا فاضف لا يكون في ذاته
فعله لم يكن الاشتداد في ذاته اي الاشتداد الذي كان في ذات الصورة
لانه زال وبقي ذات الصورة كما كانت والاقول لا يكون ذلك انتاجا
لصورة مفروضة في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد
الكافي كان المفروض اشتدادها فاجتمع الاشتداد والضعف في حالة
واحدة وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك وكذا يقال عند الاشتداد
ان بقي كان الاشتداد في العوارض والازم بطلانها ونقض هذا الدليل
بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكمية وان لم يصح فلا نعلم
صدق الصغرى في قوله فان لم يصح بطلت الاخرى قد صح فانه لا يلزم
من بطلان الدليل بطلان المدلول الاول فالاولي الاقتصاد على المتع قوله
(معنى الاشتداد) الاشتداد توجه المحل الى غاية با توجه مختلفة الجمعية
من حال غير فار يوجد شكل واحد منها في آء ولا يبقى شيء منها
آئين كما ان الماء ينقسم بالريسا ويسرا والضعف انصراف المحل
عن لذة با توجه كذلك كان الماء المدهن اذا فارقه الزرير يد شافشا
وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولاشك ان الحركة انما تصح
اذا كان المتحرك حالة في كل آن لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعده تلك
الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك في آء لا يكون له في كل آن بفرض حصول
في مكان يفار حصوله في مكان آخر وهذا الحصول لا يستقر آئين فكذلك
اذا تحرك في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا تستقر ذاتا بيد الحال كذلك
على محس فلا بد ان يكون ذلك المحل متوقفا بدون المحل فيكون عرضا
بخلاف الصورة فان المحل لا يقوم بموئها فيمتنع تدلها عليه هذا هو
خلاصة الكلام لا يقال ان اراد ان الهيولى لا تقوم بدون هويات
ان الصورة فهو ممنوع من الهيولى شخص واحد مستمر على تماق الصور
وان اراد انها لا تتقوم بدون مطلق الصور فهو مسلم لكن لا يمنع ذلك
من توارد الصور الشخصية او اتوعية عليها لا ما قول الهيولى في نفسها
لا توجد الاشخاص بالقوة والذات لغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك
من شيء الى شيء فلو تحركت من شيء لم يكن له بد من ان يكون لها صورة

ان المعاودة الخارجية يمكن للتحديد فلا يثبت المعاودة الداخلية اي الميل والنباتات المعاودة الخارجية
يمكن بفرض الحركات الطبيعية احدهما في الخلاء والاخر باللاء الغليظ والحق فيثبت يكون الحركة الاولى
من هذه الحركات بلا عائق اصلا فلا يتحدد سرعتها ونطو هابها على ان المائق هو المحدد (قال المحاكات

قلنا في هذا البرهان زمانان الخ) اقول في منحنى المسافتين وتقرير الدليل على هذا انه فوائده اشد بهادفع الافتراض الذي اوردته ابو البركات من غير حاجة الى التمسك بما حققه الشارح وقوله وذلك بما فرضه من ان نسبة الميل الثاني الى الميل الاول على وجه يقتضي كون نسبة المسافتين كنسبة ٢٠٤ ٢٠٤ الزمانين اذ لا شك في انه يلزم منه

تساوي الحركتين حينئذ على ما به عليه صاحب المحاكات حيث قال وقوله على نسبة يقتضي مساواة اطول من المسافة الاولى الى آخره وثانياً ما دفعه ما اوردته على التفرع الاول وهو اننا لو سلمنا ان الميل يصلح وقوعه طرعا للنسبة باعتبار الاجزئة لكن هذه النسبة حينئذ عديدة وانسبة التي بين الزمانين مقاربة وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون بين المقدارين نسبة لا تحقق بين العددين مثلها نعم متى الكلام في هذا التقرير في جواز تحقق الميل الثاني على النسبة التي تقتضي النسبة المذكورة (قال المحاكات على نسبة الزمانين وهو بالفرض) ليس المراد انه مفروض بل المراد انه لازم من فرض امره ان الميل الثاني اقل من الاول على وجه يقتضي ان يكون نسبة المسافتين كنسبة الزمانين (قال المحاكات وقد صرفت الى آخره) اقول معنى قول الشارح نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوي الى الميل الضعيف ان نسبة المسافتين كنسبة الميادين باعتبار اثرهما في الميل القوي السرعة القليلة واثار الميل الضعيف السرعة الكثيرة على انه يمكن ان يقال كما مر ان خصوصية الظرف غير ملحوظة بل المراد ان النسبة بين الميادين كالنسبة بين المسافتين

وارجاع كل الى عدليه وجعله بازا لم تعرض له لظهوره وعلى الوجهين المدع وجه الضعف ٢٠٤ متوسطا ٢٠٤ عن التمسك بالنسبة بما ذكره ثانياً حيث قال لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلاً لا يكون نسبة الميل النوبى بالنصف وكذا بما ذكره ثالثاً حيث قال ووجه ثالث اي ليسان وجه التمسك بالنسبة وهو ان ضعف

البلل لو فرض حر نشه في زمان قوي الليل الى اخره (قال المصنف كما في حاشيته الى اخره) اقول في جوابه ان
حيثما لا اعتراض اصلا لانه يرد لكن بحاجب بالجواب الذي ذكره الشارح والامام فضل عن ان الاعتراض في
تقرير الشيخ فاورد اياه (٢٥) عليه والشارح به عليه بان ذكر التفرير المشهور ولا فذكر ابراهه عليه

متوسطا بين المبدأ والمشي لكنه غير مستقر ويحدد بحسب تحد
حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الايون الانحسب
الفرض فكذلك نقول للمحرك كيفية واحدة ولا نسلم انه لا يكون له
حركة حينئذ وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة ولنس
كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة الا انها لا تستقر بمعنى
انها في كل آن يفرض يكون له كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون
الا بالقوة وانما حال يتبدل نوعيته لان هذه الكيفيات تغير القارة لا يكون
افرادا لنوع واحد كما تقرر مع هذه الماهية واحرازها لا تشمل الشدة
والضعف فيمتنع ان يكون النوع الواحد والجنس مفقولا بالتشكيك على جزئياته وان لم
ان ليس كالمحقق حركة يتبدل انواعها فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيفية
لصولة الشدة والضعف وانما الحركة في الآن والوضع والكيف فليس فيها
الانبدال امراد النوع وانما قوله بحيث يكون ما يوجد في شكل آن
متوسطا بين ما يوجد في آين محيين لذلك الآن فنه ان كل ما يوجد
من انواع الكيفية في آن لا يكون هو ما يوجد في آن قبله ولا هو في
في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لو لاذلك لم يصفق بالحركة وانما
قوله وحيثما لا أخذ في الشدة والضعف هو المحل لا المحل فيبانه انهم
احتلوا في نسبة الحركة الى المقولات فالحقون على ان الجسم بمحرك
فيها ومنهم من زعم ان المقولة نعنها بمحرك حتى ان التفتن هو حركة
الحرارة والتدور حركة الدوار وبما سادى مصهم في مذهبه فقالوا
الجوهر منه قار ومنه - قال وبطل الشيخ مد هبهم بانه اذا اشتد السواد
قال لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فالحال اشتداد لا اشتداد اشتداد
المعدوم وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة
في ذات السواد بل في عوارضه ولا خشك من هذا آت في حركة الجوهر
في نفسه فان نوعه في الحركة بمحرك الجسم في السواد من باب اختيار ان
السواد لا يبق والجسم هو الذي يتحرك في طبقات السواد وهو موجود
وان انعدم لسواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم قال لم يحدث
في آن انعدامه سواد آخر يقطع الحركة ضرورة ان الحركة في السواد انما تنخر
باستمرار السواد وان حدث ما ينفي زمانا فتنقطع الحركة ايضا وان انعدم
وحدث آخر فهذه الانواع متتالية آتية ويعود الاشكال فالجواب الحق اختيار
بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو

واجاب عنه بما حققه ثم ذكر تقرير
الشيخ وذكر باقي ايراداته المتفرقة
بعده فنه على انها مشتركة للورد
ثم احاب عنها (قال المصنف)
واصترض بمسألة الخ : اقول صحة
منع بطلان اللازم بناء على ان جعل
اللازم ان الحركة مع اصل الميل
اي ذي الاثر كهي لاسه والافزع
استحالة كون الحركة مع الله تعالى بالفعل
كهي لاسه مكاره والامام لم يمنعه
بل فرق بينهما حيث قال حتى يكون
الحركة مع العائق كهي لامع العائق
فلا يتوهم انه حيث يرجع الى منع
الملازمة بل حاصل كلامه ان اللازم
المذكور ليس ملازما لهذا حتى
يكون محالا (قال المصنف) ان من غير
مانع خارج من الصفر وغيره) وذلك
ان يفرض الجسم الذي فيه ميل
قوى عطيها بحيث يتصور الشدة
لمرعه ضدته وبين ذي الميل الثاني
(قال المصنف) ان من جواب الخ)
اقول هذا السؤال لا وجه له حتى
يباح الى الجواب عنه اذ من قال ان
حصول الوضع والشكل للجسم
بطريق الاتفاق لا بحسب الطبع كيف
يقال له الجسم ولو كان كذلك لم يبق عليه
اواشئل عنه لاسبب ناقول وانما
يكون كذلك لواقضى بطبعه وضعا
وشكلا آخر غير ما حصل له بطريق
الاتفاق والكلام فيه وحيث لو انتقل

عنه لا يثبت - ب ناقل لزم الترجيح بلامر ح والحق في تقرير السؤال ان يقال لو كان حصول الوضع والشكل
للجسم بطريق الاتفاق لا باقتضاء الطبع فلم يبق له اذ ازاله العارض عما هو عليه والمشهد خلافه فان الماء اذا انتقل
الى مكان الهواء ينتقل الى مكانه وكذا اذا دخل وطبعه كان على شكل الاستدارة والجواب انه بعد حصوله للجسم

صار اولى على ان يكون الوجوب بهذا الوجود (قال المحاكات وفيه نظر لانه الى آخره) اقول يمكن ان يجاب عنه باختصار الشق الثاني ويقال المراد باختلاف الوضع باختلاف الاجسام هو اختلاف وجوده وعدمه لا اختلاف مقداره وشكلا وذلك لانه لم يتحقق في الجسم المحط على الاطلاق على ما مر في ٢٠٦ ورجع كلام الشارح حينئذ

الى ما ذكره بقوله بل ذكر الموضوع ليصح القول بالكفاية ويرد عليهما ان من قال لم يلزم ذكر الموضوع فنقول لم يلزم ذكر الموضوع مع الموضوع بهذا الوضع عليه بكفاية اولى ما ذكره في تقرير السؤال واما عدم الاكتفاء بالموضوع فلم يبحح الى ان يذكره وجهه ولاولى ان يقال انحصار على الوضع اذ هو اشق في الجواب اكتفه عنه بذكره في تقرير السؤال سلوكا للمسلمة لك الاحتصار (قال المحاكات وهي بانظر الى اغراضه) اقول لقد احسن في ترك المقدمة القائلة المذكورة في لشرح حيث قال وغير الواجدة انما يحصل الجسم بحسب حاله فاعلية تقتضيها لانه ما ع كونه مستدركة في البيان اذ يتم البيان بمجرد انها بالطر الى طبع الجسم ممكن الزوال بل قول صاحب المحاكات انها بالاطر الى اخره مقدمة التبدل مما لا يتوقف عليه البان غير صحيحة في نفسها اذ الاحوال التي لم تكن واجبة لطبع الجسم بحيث لا يفتن عنه اصلا وبالجملة ما لا يكون طبع الجسم موجبا له لا بزم ان يقتضيها العلل الفاعلية المقابلة لطبع الاجسام على ما يدل عليه مقابلة القسم الاول الذي يقتضيه الطبع بل الاظهر انها يقتضيها طبع الجسم لكن بشروط لم يكن واجبة بالطر الى طبع الجسم وتوجه كلام الشارح

تصبر قار على ما تقرر واذا عرفت هذا فتبين ان الدليل الذي استدله به الامام على ان الصور لا تشبه ولا تضعف فهو لم يدل الا على عدم اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها لا على عدم اشتداد المحل في الصور وعلى هذا لا يقتضي الكليات فان الكليات ايضا لا تشبه ولا تضعف وانما يشبه الجسم فيها ويضعف واما قوله واما المحال الذي يتبدل هوية المحل المقوم بقوله وهو الصورة فويل عليه هوية الهوى لا لتبدل بذل الصورة فان تخصصها بالصورة المصرفة لا بالصورة العينية والجواب ان المراد بالهوية اس هو تخصصها بل وجودها ما محل الهوى قبل تبدل الصورة شي موجود بالفعل كالماء وبما تبدل شي آخر موجود بالفعل كالهواء ولا يتصور فيها الاشتداد والضعف وذلك لان التمر ك من حال الى حال لا بد ان يكون بعده بدل حاله هو الذي كان محل تبدل حاله فلو تحركت الهوى في الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا وحقيقة وبعد تبدلها حقيقة اخرى فلا يكون هي هي في الحالين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت في الصورة في اول تحركها لا يكون ماء فاما يتحقق حركتها اذا كان بعد الحركة لثباتها فيمتنع ان تبدل عما في الصورة لماية والضمير في قوله لا متناع تبدل يعود الى الصورة في اول الحال اي لا متناع تبدل الصورة في الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها ويحمل ان يعود الى المحل المذكور فالتقدير لا متناع تبدل المحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدله على محل هو في الحالين كقولنا لا تشبه ولا تضعف للمحل الذي يتبدل هوية المحل بتبدله على محل لا يتبدل هوية المحل و ايضا لو توارد لصور على الهوى لزم تحقق حالة متوسطة بين كون اشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو واما انه لا يكون هو هو فلا ن تبدل الصورة يستلزم تبدلها فلا يبقى هي هي واما انه لا يكون هو ليس هو فلا ن توارد الصور لا ككون الابان يكون الهوى باقية على ما كانت فتكون هي هي فلو تبدلت الصور على مادة الماء ما بالان تبقى ماء وهو محال زوال الماينة منها واما ان لا يبقى ماء وهو ايضا محال لان تبدل الصورة عليها يقتضي كونها ماء بعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل ويكون للمادة الماينة حالة متوسطة بين كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كون الشيء هو بعد التبدل هو قوله وكونها ليست ماء كون الشيء هو بعده لس هو قوله

ان من دأبه انه يطلق العلة الفاعلية على غير ما هو فاعل حقيقة كالشروط والاعدادات و ايضا وقدر مثله مرارا فارد بالعلل الفاعلية هذه الشروط المقابلة لطابع الجسم في الكلام في الاستدراك (قال المحاكات وفيه نظر) اقول يمكن ان يجاب عنه بما سيجي ان الوضع بالنسبة الى الساكن الممازول بحركته ونحوه نفرض

ومطلعة بالنسبة إلى الأرض فإن قلت حركة الأرض على الاستدارة وإن لم يكن طبيعيا لكن يمكن حركتها على الاستدارة حركة قسرية وحينئذ يزول الوضع قلت لأشك أنه على تقدير سكون الأرض يمكن زوال الوضع فلا يكون حركتها إذا فروض خلافه ﴿ ٢٠٧ ﴾ فحينئذ لا يكون الا بحركة المحدد فأمل (قال المحاكات فان قلت

لما كان الخ) اقول يمكن حل المال على الطبايع وحينئذ يكون الاجسام الكلية مطلقا فلكية كانت او عنصرية داخلية في الشق الاول اذ طبايعها يقتضي حصولها في اماكنها واما طبايع جزيئاتها فلا يقتضي الا حصولها في جزء اماكن كلياتها اى حصة كان واما حصولها في مواضعها المعينة فلا يقتضي اصلا فظهر الفرق (قال المحاكات وفيه من النظر ما لا ينبغي) اما أولا فلانه لا يلزم من عدم امتناع عامة الساكن للمعرك ان لا يكون الساكن في مواضعها واما ما يافلا فلا يجوز ان يكون المنافع من الفساقات فأمل فيه (قال المحاكات والشارح الخ) اقول في وجه التبرير ان الشيخ ذكر اولا ان بعض اجزاء المحدد ليس باولى من بعض بالوضع والمصادقات ولم يذكر عليه دليلا صريحا اوى اليه بذكر المصادقات وقد ثبت عليه الشارح حيث قال والمخلة ان هذا الوضع انما يلزم من تأخير غير لانه مقيس الى الامر الداحل فيه ثم فرع عليه انه لا يكون شي من ذلك واجبا لشي منها وذلك لانه ان لم يتحقق الاولوية لم تصور الوجوب بالطريق الاولى ثم فرع عليها به لعله وانقلبه عنه حارة وذلك لازم من الفصل

(وايضا فان حركاتها وسكوناتها بالطبع) لما كانت للعناصر حركات وسكنات طبيعية وقدر ان الطبيعة هي السداد للحركات والسكنات فلا بد ان يكون في كل عنصر طبيعة هي سدا حركته وسكونه ثم ذكر ههنا ان كيفياتها المحسوسة متباعدة عن صورته النوعية فيكون لكل عنصر صورة نوعية فيه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبيعة بعينها فتقوله المشددة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات مستدرك في هذا التبرير فان اشتدادها وضعها كونها من انواع الحركات لا يدخل لها في انتماءات الكيفيات عن الصور قوله (واما صرا اذا امتزجت) لما كان للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت فتعطلت فبكون كل واحد منها فاعلا ومتفعلا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيث واحد كذا ذكر بل كل واحد منها ساد لى بصورته وبتعلل مكينه وقائل ان يقول سمي ان فعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفيته فيعود المحذور ضرورة ان الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون فاعلة وان الكيفية المفعلة تكون مفعولة لا يقال مقرر ان المتفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستغلة في الكيفية لا نقول نحن نعم بالضرورة ان الكيفية تنكسر في حد نفسها ولا يرى ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية فاعلة والكيفية المنكسرة مفعولة وايضا اذا كانت المادة متفعلة في الكيفية تكون تلك الكيفية مفعولة بالضرورة وحينئذ يعود المحذور المذكور ولعل لمحيص عن هذا بان تمام ان كيفية واحدة يكون فاعلة ومفعولة في حالة واحدة من جهتين فاعلة من جهة الصورة ومفعولة من جهة المادة فأمل قوله (قال الفاضل الشارح لوجه هذا التضاد على الحديث حرح المزاج انشأ) كزح الذهب الحاصل من امتزج الزئبق والكبريت عن عدم مطلق المزاج لان مزاج الزئبق ليس في غاية العدد من مزاج الكبريت لتشابههما وحصولهما عن كيفيات منكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد المخالف وهذا هو وجه الكلام على عدم صلح التكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها طيب

السابق عليه واشار اليه لشرح بقوله لمضى والامام كاري لم يترص لشي منها بل استدلى على المطلوب بالنسطة واشتد السادة بالقردمات التي قدمها الشيخ ولا رشي منها في الكلب والشارح حيث قال في آخر الفصل السابق وهذا اصل مقيد في نفسه ويتبين عليه ما تلوه اشارة الى انه يعني بشدة هذا الفصل على

أفضل السابق عليه صلى الله عليه وآله وسلم كلام الشيخ فيه إجماع لطيف إلى وجه التعريف هذا ويمكن أن يحصل قول الشيخ التي تفرض اشياء إلى وجه آخر لعدم أولوية بعض الأجزاء من بعض الأجزاء إذا لم تكن الأرضية محضة فكيف يتصور الاختلاف بالأولوية بحسب هذا (٢٠٨) قال المحامد ودل على

وبعضها بإس ويا أن بين نفس السواد والبياض تضادا ونفاة خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال حاصل القول في المزاج إلى بقاء الصورة النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها فيكون مبنيا على إثبات الاستحالة في الكيفيات الأربع لكن الشيخ لم يبين الاستحالة إلا في الحرارة والبرودة بأن الماء الحار يصير باردا وبالعكس وأما استحالة النار والأرض في اليبوسة واستحالة الهواء والماء في البياض مع انحفاظ صورهما النوعية فلا والجواب أن تحطيل المركبات يدل على أنها بمنزلة من العناصر فانه إذا فطر المركب في الفرع والانبثاق حصل أرض وماء وهواء وذلك يدل على أنها كانت موجودة فيه وأما النار فلا بد منها إذا بد من حرارة طابخة للمركب وهي حرارة النار فلما شغل المركب على العناصر ولا شك أنها متضاربة الأجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك إلا بد استحالتهما في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات قوله (والدليل على أن الصورة تقتل في غير مادتها بتوسط الكمية)

إن الماء الحار إذا اختلط بالماء البارد يفعل كل منهما عن الآخر وانفعال البارد من الحار إنما هو من الصورة الماثية وهي متبردة بالذات فلولا أن تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم يفعل البارد منه قوله (فانهم كانوا يكررون التغير في الكيفية وفي الصورة) لفانلون بالخلط قالوا في الأجسام أجزاء على طبيعة اللحم وأجزاء على طبيعة العظم وأجزاء على طبيعة الخطة وأجزاء على طبيعة الشعر وهكذا وهي مختلطة جدا فإذا اجتمع جنسها أجزاء كثيرة لا يجذب لتشبهت بعضها إلى بعض أحس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تعبر في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث للأجسام ليس بطريق الاستحالة بل لأن الأجزاء التي لها تلك الطبيعة كانت كائنة في الجسم فبرزت حتى أن الماء إذا سخن لم يستعمل في كيفية بل لأن أجزائه تارته كسبت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار وآخرون زعموا أن أجزائه تارته تغذت في الماء من الخارج فاختلطت بالأجزاء الباردة فأحس بالكل كأنه حار وإنما دعا هم إلى ذلك الحكم أما إلى انكار التغير في الصورة فامتناع كون شيء من الأشياء فان اللحم مثلا كان معدوما فكيف يمكن من شيء من الأشياء إلى انكار الاستحالة في الكيفيات فامتناع صيرورة شيء من الأشياء آخر قال الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا والجواب

أنه مراد (أقول هذا تعريف بالشراح حيث قال الان الشيخ لم يفرض ذلك في هذا الموضوع وبشبهه إليه في موضع اليبس وبشيء إذا المقدمات التي لا بد منها في إثبات وجود الحركة المستديرة لم يكن منها أثر في الكتاب وقول الشيخ في آخر الفصل ففيه جبل مستدير أبي عنه إذا يعلم منه أن المطلوب في الفصل هو وجود الميل لا وجود الحركة المستديرة لكن ليس المطلوب وجود الميل بالفعل لأنه غير لازم من المقدمات المذكورة في الكتاب بل أنه واجب في طباع حال يقتضيه وأشار إليه الشارح حيث قال فالمل في طباعها واجب ولم يجبه الشارح مطلوبوا من الفعل بل قال يريد إثبات مبدأ ميل مستدير وهذا وانتهك لكلام الشيخ في الجملة عجيب إذا لزم من جمعه وجود الميل دليل الحركة المستديرة بالفعل في الجساء يضم المقدمات الأخرى إذا استدل على وجود الميل بدليل يدل عليه وكان وجود الميل مطلوبوا بالفعل كان المطلوب بالفعل أن يستدل بوجود دليل بضم المقدمات الأخرى التي لم يكن منها عين ولا أثر في الكتاب على المطلوب آخر هو وجود الحركة المستديرة على أن وجود المطلوب اللازم من الفصل ليس وجود الميل بالفعل

على ما عرفت آنفا وهذا لا ينبغي أن الدعوى على ما تقدمه الشارح عن الإمام هي صحة عن الحركة المستديرة لا وجودها بالفعل وتقرير الاعتراض الثالث مبنى عليه ولهذا التزام اللازم في الجواب لكن تقرير الاعتراض الثاني مبنى على أن الدعوى وجود الحركة المستديرة بالفعل (قال المحامد وحسب

على القول بان الفاعل هو جسمه الذي هو في الحقيقة
التي هي اجزاءها وليس هذا هو جوده شيء عن لاشي شخص
وعن الثاني بان كان ايرادا فاعلمد واسطة بخاوية النار وان البرودة
منها انما تنكف بكمية الحرارة وهذا ليس بعيد قوله (وانما انفسه
على الحرك والمختصة) وما ذكر الجمل كما ذكر في ان الطال المذهب
القول لان الجسم وان برود فيهما يفرق وقال الامام لان الجسد
الى القول بان يكون انما كان فيهما لانها ليستا باردا وهو النساء
والجسم وانما انما فيهما فانها ليست في الهواء وهم غير محتاجين الى
البرودة لان الهواء حار وبسبب الحرارة من الارضية والناية
فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى واخفا في ان هذا الوجه الذي قوله
(يريد بيان ان النار التي ليست في سعة) انما هي الصرفة شفافة
بغير رية وانما يكون حرة مونة لعلها اجزاء ارضية يستضي بصوه ها
في هذا دعوى ان اما الاولى فلان التار حيث تكون قوية ممكنة من احالة
الاجزاء ارضية الى نفسها كافي اصول الشعلة يكون شفافة لاظر لها
ولما انما فلان النار اذا كانت ضيقة لا يمكن من احالة الاجزاء ارضية
كافي رأس الشعلة يقع لها ظل والظل انما يكون للجسام ارضية قوله
(المفضل الياس المصمد لاكتساب الحرارة) لابد ههنا من تقديم
مقدمتين احدهما ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كالنار في الماء
ارتفع منه يسكن بخارا واذا عملت في الجسم اليابس كالنار في الخشب فها
ارتفع منه يسكن دخانا فالبخار اجزاء مائية تلطفت بالحرارة فصاعدت
مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية تلطفت بالحرارة مختلطة
بها الثانية ان البخار انما لظفها لانه صعد الى غاية كره الهواء بل تقف
دونها فلا يد من هوا لا بخار فيه لكن منه ما يلى كره النار فيكون حارا
بسرارة النار ومنه ما لا نار فيه بل على طبعه وما فيه البخارات منه
ما يجاور الارض ويسرى اليه بخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هوائية
وارضية يستضي باضواء الكواكب وتسخن ومنه ما لا يسرى الى مختزنة
الارض ولا يكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون ثمة
برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالنار
وطبقة الهباء الصرفة والطبقة الباردة التي يزل منها المطر والتلج الى غير

في قوله ان على الفاعل هو جسمه الذي هو في الحقيقة
لا يمكن الحركة التسمية بههنا
بشرط عدم الميل لا يمكن لان
في زمان جسمه جسمه اليه
فما قيل ويمكن ان يقال يمكن
تحررك فسر على تقدير عدم
وجوده في آخره في
مبدأ الحركة بل يمكن ان يكون
بلا انفسه شيء آخر معه فيه مبدأ
ميل مستدير بالفعل فامل (قاله
المجانب والمقابل ان قولنا انما
اقول يلزم على هذا التعليل في الوجود
ودوام القسمة بخلاف ما اذا جازله
الحركات بجهات مختلفة لكن لم يقع
منها الا ما هو الواقع دائما لان مقتضى
الطبع هو الحركة في الجهة وقد وقعت
واما خصوصيات تلك الحركات
فليس مقتضى طبع المحدد ثم يرد
على جواب الشارح ان القول
باختصاص بعض الحركات بالوقوع
لا يرمي الى الفاعل بخلاف اصلهم
المشهور من ان نسبة الفاعل الى
الجميع على السواء لا تفاوت الا في القابل
وبنوا على ذلك كثيرا من مطالبهم
واقول في الجواب عنه ان ذلك اى
كون نسبة الفاعل الى الجميع هي
السواء فانه اذا كان الفاعل عقلا
مجردا وما اذا كان نفسا فيمكن
ان يكون الشخص المذكور مستندا
الى ارادته المتعلقة بالحركة لعلته على

وفق غرضه وبعبارة اخرى
انما تلقت بهذه الحركة الجزئية بناء على انها مخصوصة ملائمة له وقد مر من الشارح ان الحركة اذا
كانت نفسانية فالتنفس يجد جالها من السرعة والبطؤ بناء على انها ملائمة لخصوص هذا الحيوان

يقول كما ان النفس تهدد حال الحركة من السرعة والباطء فليهدد ايضا حالها من - ث. الجوده (قل الشارح وكذلك على تقدير كونه متحركا) اقول الشيخ اما ان يجوز هذا الذي يكلمه فدهاليد بارتئية الحكم كما به قال قد يكون للساكن، وقد يكون للمتحرك لكن لا دلى الاطلاق - فده لمتحرك - ج ٢١٠ - الم رده المتحرك على

الاطلاق هو الظاهر وهو مطلق
على مجموع قوله لساكن عند التحرك
لاصلى قوله لساكن فقط لفساد
المعنى واذا جعل التحرك على التحرك
بالاطلاق ظهر ترتب قوله فيجب
ان يكون عند الساكن لان تبدل حال
التحرك على الاطلاق انما يكون عند
ساكن واما عند التحرك فبالشرط
المذكور وليس على الاطلاق (قال
المحقق) وكما وانخرج من المكان الخ)
اقول يمكن ان يقال لعل ذلك الكاز
لم يكن مشغولا بما يكون من جواهر
التمكن بان لم يكن حادثا قبل او كان
موجودا اشتغل بغيره بان لم يكن
الموافق له في الجوهر موجودا غير
هذا الكاز اركان موجبة في مكان آخر
وهذا المكان لا فيه الصورة لفساد
رأيه ان ذلك في هذا الشق لم
يتم لمستقيم في الصورة فماده هي
صورة المحدد فاتفق على الحركة
المستترة بتأني (قال المحقق)
لمقرن الطرية الواحدة الخ) جد
المتأخرين في كلام الشيخ على التأخيرين
واصاب لك : جاء في الدليل الذي
فرقه الشارح لا على التأخيرين
مطابقا وهذا محمل بعيد عن كلام
الشارح انما صرح الشارح بذكر
الفرق بينهما بحسب العوم
وتلخيصه وحسب الامر بهذا
في الدليل الذي هو مأخوذ

ذلك رطوبة الجسورة لارض غم البخار اذا ارتفع من الارض بعلو
المصر لان حفظه الحرارة اصبحت اكثر فذات تلك الطبقة الحارة من الهواء
وقع فيه شدة من النار وانفكست الى اخره في ستمه وانما وقع فيرى ان
كركبا تقصوه وليسبي بالسيوف وذات السهل ما فيه من الاجزاء الارضية
نار صادرة منها وقامت عن الحس دخل انما انطوت في قطاعات النار
ينبع على وجوب احدهما هذا وهو حالة النار الاجزاء الارضية التي
تطقت حتى بها ثلثا فيقول الضوء وتفسيره في الثاني "فما اذا انار
هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو اسبب لا يتروى في انفسا
التر عندما وانما قوله الذي كل دويت الا رد الى الله فنتبه ايضا على
ان النار في نفسها شدة لا راحة من اجزاء رصبة فكلما كان البخار
اقل كان اشد حرارة لجره السبية في ضوءه ان يحصل بسبب بخار لعدة
الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في ثمة موضع من هذا الفصل بان
النار القوية تحل الاجزاء الارضية تاروا وهذا يخالف لما تقدم من ان
الاطراف لا تنكح من الاطراف قوله (كل مناسبا بحسب الجسور
دور النوع) كما ذكرنا ذلك لو كان النصف من الجسور لمركب والجسم
البسط واحد كذلك فاما قال الاصر انما ساغر مشا في بحسب
الاصورة لان احدى المركبة صورة بسطة عديمة بحسب اداءه
لاستراحتها من لادام البسط والمركبة احدى من على الارض في ذلك
منها انما الجسور للجسم لكأن انفسا امتد في الكلا قوله
في قوله ايضا في له وانما امر الاستدلال في الاجزاء كلاما صحيح
مستمر بان لمراج كل كان احد لكات اضافة فاضد عليه كل في ثمة
في علم الطالب ان اول الاضداد في الاصناف واخرجنا سابقا لادام
لقلب فوجب ان يكون له في نفس بسطة في باد اجاب بان الصحيح
قل اما في انفس لاضافة باسئل لاضافة في رتبة لاضافة اعدل
الاضداد لا يتخوار فيكون اعدل في مزجها لعدل الاضداد في مزج
الاراضي التي تقرب الاجزاء اقله والحدود بينهما في السوى الى اول
ما يتعلق انفس به في القلب الذي يحصرها في سائر الاضداد على حد
الاضداد في غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القنون
ان الروح في القلب احمر في البدن حار جدا ما لان الى الاطراف

التفريق بين المستفاد من الشرح على ان هذه الاوراق المدولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون متافيداً ام لا وفي تقرير

الدليل والحمد لله المتضمن فقط فالجواب
 كنهه ولم يرد على دفع المتع اعتمادا
 على الشك في الذين اليه (قال المحاكات
 في الانصراف والتوجه الى آخره)
 اقول هذا مبني على حل الطبع على معنى
 الطبيعة لما وقع في كلام عبارة
 الشيخ الطبيعة مقام الطبع فصار
 الحاصل ان الميل المستدير للميل المستدير
 الى الطبيعة لم يلزم اجتماع التوجه
 والانصراف بالطبع اي بحسب
 الطبيعة بل التوجه بحسبها
 والانصراف بحسب النفس وجوابه
 ان المراد بالطبيعة في كلام الشيخ
 معنى الطبع بقرينة سبق لفظ الطبع
 والظاهر ان يقال ان الميل لا يكون
 احد الميول مقتضى الطبيعة والاخر
 مقتضى النفس فلهذا الدليل اذ يجنب
 لا يلزم اقتضاهما واحدا من دوافع
 ولكل ارادة بالانصراف والتوجه
 بالطبع الانصراف والتوجه بطبع
 واحد فيرجع الى ما ذكرنا (قال
 المحاكات اقول اثبات الى آخره)
 اقول يمكن ان يجاب عنه بمنع التوقف
 اذا ثبت وجود الميل المستدير يمكن
 بوجود الحركة اليومية اذ بهذه
 الحركة يتحرك جميع الافلاك فلا بد
 ان يكون محيط الكل فيكون محمدا
 للجهة فالحمد لله ميل مستدير وهذا
 مثل ما ذكره صاحب المحاكات حيث
 اثبت الميل المستدير في سائر الافلاك

فالميل الى الجنس بل الطبيعة الجنسية لا يخرج عنه عن الفصل وهي القارة
 وليست كراي الداني قد يوجد بشرط لاشي اعني وجوده وهي المادة
 وبهذا الاعتبار يكون جزءا لتوهم وقد يؤخذ ليشترط شي وهو ان كان
 معها مختلا لا ينفك على اشد اختلافه فهو الجنس وان كان بتعينا مختلا
 بنفسه فهو النوع اذ تكررت هذا فتقول لاشك ان النبات والحوان
 ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه امر صار به نباتا وحوانا
 فذلك الامر له اعتباران احدهما انه صورة وجزء للجسم النسائي
 او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم نبات والحوان مادة وناحية
 اعتبارية كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعة ناقصة وانما اكملت
 ومتممها فذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر باعتباره صورة لان
 صورة توهم ان تكون طاعة والنفس لا تصح جلوسها على النفس الانسانية
 وانما عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبع ناقصة بمعية
 متممها وعصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا
 لاماد ثم ان عرفنا ان النفس كمال فلما عرفنا هابدا من حيث جوهرها
 وما هي هابل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حدها
 كايؤخذ البدن في حد الباطن وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان
 فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي وان حاولت ان تعرف ذات
 النفس يجب علينا ان نعرف ذلك بحسب آخر واما الطبيعي فهو ما قبل
 الصنع وما الى فيجوز رفعه على انه صفة كمال اي كمال اولي الى ذواته
 ويجوز جزه على انه وصف لجسم اي جسم مشتمل على الآلة والشي اظهر
 وانما كان فليس المراد بالآلة اشتغال الجسم على اجزائه مختلفة فقط بل
 وعلى قوى مختلفة مثل الغذائية والبنائية والجدية والناحية وغيرها فان
 آلات النفس بالذات القوى وتوسطها الاعضاء واما ذى حيو بالذات
 فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس يحى بل المراد انه مشتمل
 على الآلة يمكن ان يصدر منه بتوسطها او بغير توسطها افا عيل
 الحيو من التغذية والتمية وتوليد النسل والادراك والحركة وانما قال وبغير
 توسطها لان لا طبق وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات
 هذا مع فهم الحدود اما احترازه فلا كمال يشتمل سائر الكمالات بمنزلة الجنس
 وقوله لجسم طبيعي احتراز عن صور الاجسام الصناعية وقوله الى احتراز

بدلالة الارصاد عليه لا يذكره قبل ذكرنا وان كان فيه تكلف اذ اثبات الميل المستدير بهذا
 الطريق لم يكن مذكورا قبل بل بعدم قبول الميل المستدير في توجيهه ايضا هذا التكلف مع زيادة ادخل كلام
 الشيخ على اثبات الميل المستدير في باقي الاثبات خلاف الظاهر من العبارة (قال المحاكات فان المحدد كائن الى آخره)

عن تصور السائط والمعدنيات لانها وان كانت كالآلات اولية لا حيل
طبيعية لكنهما غير آليه واما حركه ذى حيوه بالقوه فليسان الاختزال
مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فذهب الى ان لكل فلك
من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك
الحركية بمنزلة آلاتها اذا تمهد هذا فتقول النفوس الفلكية تخرج
من التعريف بقيد الآلى على المذهب الاول ولهذا ترى المتعقبات يتصورون
عليه واما على المذهب الثاني فلا تخرج به فربما في التعريف هذا القيد
لتخرج على المذهبين قائما وان كانت كالآلات اولية لا حيل
لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوه بالقوه بل يصدر عنها ما يصدر
من افاعيل الحيوه دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يرض
فقد يكون بالقوه للحيوان ناليس الحيوه دائما في التميز ولا في التغذية
ولا في التوليد ولا في الادراك والحركة لا يقال ان اريد بافاعيل الحيوه الاقل
التي لا يتم الا بالحيوه فلا يكون التغذية والتميز وتولد المثل منها وان اريد
افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوه فان كان المراد جميع افعال
الاحياء تخرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية
من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في تعريف ضرور
المعدنيات والسائط لانها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء لانا
نقول المراد بعض الافعال فكأنه اشار اليه بقوله فما يصدر من افاعيل
الحيوه وصور السائط والمعدنيات خارجة بقيد الآلى واما النفس السماوية
فهى كمال اول جسم طبيعي ذى ادراك وحركة يتبعان تعقلا كلياً
سبطين ان النفس الفلكية تعقلا كلياً يتبع ادراكاً جزئياً وارادة جزئية
في جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد بحسم
طبيعي ذى ادراك وحركة دائماً لانه في مقابلة بالقوه في الجملة وليس
كذلك النفس الارضية وانما حذف عن تعريف الآلى لستقيم على
المذهبين قال الامام في المحض زعم الجمهور انه لا يمكن تعريف النفس
بما يندرج فيه النفوس اثنتان لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان
العقل والطبيعة نفساً وان فسرناها بما يفضل بالقصد خرج عنه النفس
النباتية وان فسرناها بما يصدر عنها الافعال بالآلات يخرج عنه النفس
الفلكية والنفس لا تكون مقولة على النفوس لثلاثة الاحساب الاشتراك

بشيء الى شيء آخر كما في سورة اعراف
الاعتراض ايضا على بعض ولا يهتد
من تحقق عاقبه بتصور عليها الصيور
كذلك يطبق على مطلبى الحدوث
والقوله سواء كان عن شيء الى شيء
اولا عن شيء ولا يهتد على الحدوث
الى ان المعنى الثاني ولو كان معناه
عن الحدوث ايضا لانه لا يمكن
متفرعا على عدم قبوه للعركة
المستقيمة ليكن نفعه مطلوباً في هذا
الوضع وان كان مطلوباً في الوسط
الحاصل حيث ثبت كون الزمان
مقدار حركته والزمان قديم فلا بد
ان يكون حركته قديمة فلم قدمه
ايضا ولما ثبت قدمه امتنع عدمه
فلا تصور فيه الحدوث والقضاء
والشيخ اوصى الى ان هذا المعنى يمتنع
عن الحدوث ايضا بقوله بل ان كان له
كون فساد واثار اليه الشارح
حيث قال فبين الشيخ انه لا
يتمتع في هذا الموضع اطلاقاً في الوجود
والفساد بهذا المعنى على محدد
الجهات اذ لا خفا في دلالته على
انه في موضع آخر يمتنع اطلاق
الكون والفساد بهذا المعنى ايضا عنه
وبما قررنا ظهراً فساد ما ذكره من تفسير
الشارح واصل الباعث له على ذلك
انه وقع في تحته موقفاً لما وقع في
بعض النسخ التي رأيناها هكذا وقد
يطلاقان باشتراك الاسم على الحدوث

والقضاء الى الغير وايضا الى الوجود بعد العدم وعدم الوجود ولا يخفى ما فيه ثم اقول يرد على هذا التوجيه
ان الممكن الذاتي قد يمتنع عليه العدم بعد الوجود كما قيل في الزمان فان الامكان يقتضي ان يجوز للتصاق به
الوجود بالاطلاق والعدم بالاطلاق لكن قد يبعد احدهما بقيد ويصير انصاف الممكن به واجبالا ويمتنع ذلك ظاهر

قال (الحاكم لأعلى حدوث صورة معلقاً) أي سواء كان ضوءه نوعية كافي الصورة الأخيرة واجتمعة كافي سائرهما (قال الحاكم خاتمة الحركة إلى آخره) أقول لو لم هذا الدليل لزم أن يكون معلول متقدماً بالطبع على علته المستقلة لجر ياته فيه بعينه بأن يقال عدم المعلول يستلزم عدم علته المستقلة والازم تخلف المعلول

عن علته المستقلة ولكن عدم العلة
المستقلة الميعة لا يستلزم عدم
الطول بله على جواز تعدد
الطول المستقلة على سبيل البديل
فيكون بقا الطول بعد فناء
العلته لميعة بله اخرى غير قه
اراد باستلزام انتفاء الحركة المستقلة
لا انتفاء الحركة في الجوهر ففرجه
وتزجيه عليه على ما يشعر بكلمة من قوله
يلزم من انتفاء المقدم انتفاؤه فالت لازم
علم ان ليس الزا الحركي في الجوهر يستند
الحركة لا بذه واماننا انا حرة من الحركة
الابنية بالذات فغير لازم حتى يكون
انتفاءها متأخرا عن انتفاء الحركة
الابنية فليأتل (قال له كان الذي
يذهن الى آخره) قوله يمكن وجيهه
بقدم الحركة المستندة على المستقلة
بل جميع الحركات المستقلة سالمة
وايضا جع رايفرل حركة مستقلة
يكون حادثة لا التحرك بالحركة
المستقلة هي البسطة الصورية
وكل شخص منها ساحة مسوقة
بشخص آخر على ما مر وكذا كل
شخص من المركبات حادثة متأخرة
عن الحركة في البسطة الصورية لمرح
فجميع الحركات المستقلة حادثة
تحقق ان الحق في كل حادثة من
حركة مستقلة هي المستندة
اذا المستقلة امتنع ان يكون مستند
لان لا كل شخص من الحركات

المعظمي وأقول أنا منه هـد أحسا ما تعذبني وغو وتواء المش واجساما
تدرك وتحرك بالارادة دائما اوليس يدائم وليس ذلك لجسميتها هي
ان يكون لها مبادير غير جسميتها بالاشت ان تلك المبادير مختلفة
في جودها بحسب أثرها الخفية فالجسم اسم لنفس تلك لمبادير
مختلفة كان على سبيل الاشتراك لا محالة ولما لا يمكن تعريف النفس
بمبحث اسم نفوس فذلك هو غرضي وقد فرحت الشرح في اسئلة ابا كل
ما يكون أأصدور أم اقبل ليست على صورة واحدة عامعة الارادة فانا
نسميها نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة لان بدأ اقبل كذلك
أما ان يكون مدأ اقبل لا يكره على وتيرة واحدة هو النفس لارضية
ويكره مدأ اقبل على فبغير حجة لكن يمكن ان يكون عامعة الارادة
وهو انفس الساموية قوله (راجع الى بحث) اراد يريد وجود النفس
الانسانية وهي التي تشبه اليها كل احد بقوله انكم تدار اكل جسم من
الاجسام شيئا من ذلك لجسمه مصدر أكلوا واقوله كذلك لبدن الانسان
شيئا وراء البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله اما وذلك لان كل واحد منا
يدرك نفسه والدرك شيء مغرور لبدن وكذا المدرك شيء مغرور بدنه فوجب
الافتح كرس انفس غير ادب احبائه اما لعمدة لادب فتنه عليه في دل
لنفس ان اربع حالات الاوزان يكون له فطنة في جميع المراج
اولها انارها حجة في هذه الحقا فانما ثبت في نفسه ذلك اما انشأ ابها المالة
الاثانية زينة لمن جاءه الطرفة وروح الزرع ثم يدرك نفسه حتى
ذصبح بالمدية فتنه ان يشح حواء المدرك حواء
تسكروا بالسكران لا يفتيح عن ذلك ثم في نوم مدركا في ذكره
لا يعرفان نفسهما لان ذكر ذلك الفطنة والاطاعة صاحب بقوله ان لم ينق
تلك له تمن ذكره في كل من الهم انكران بدنة لان ذنقه الانه عايق على
ذكره عن الملائكة تنفذ مدرك انما له لخصوصة روح حازن في راء
شهره وروح فاراد ان لا يكون له وشو وفكر ذاك ان توفهم قال
حده في جميع المراج واما لا يدر جزاءه لا يدر من اعاده كونه
الاعضاء في عواطف كونه في ادر لا يدر له
مفقه ديا في ذكره وكره في جميع المراج راء عرض في شفه
من نفسه لا يصير اجزاء ولا يتلا في اعضائه لئلا يكره له

[illegible]

فمن من الحركات المستوية ولا يلزم تقدمها على أنواعها لكونها ثابت عليها بالنسبة إلى كل واحد من الأجزاء عليها بالنسبة إلى النوع بآثارها وتبعها، إذ لا يوجد غير متصل فثابت (قال المحركات للحصول الجزئية كافي إلى آخره) أقول هذا (٢١٥) بحثا في دعوى الكميات في محل المنع بل نقول لدلك الصور الجزئية

شعور بالدين والاضواء في هوا طابق لتلايخ من خارج بشي من
الاشياء ولا شك في انه في هذه الحالات يثبت ذاته باذن اول الادراكات
لكل واحد هو ادراك نفسه غير ذاهل عن ايتهما وهو مختلر على
ادراكين بداهيتين تصور نفسه والتصور يقي بانه موجود وكما كان ذلك
لا يمكن ان يكسب مجرد او رسم لم يمكن ان يثبت هذا بمحض وبرهان
قال الامام باصل كلامه في هذا الفصل ترجع الى ان الانسان لا يغفل
عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال اصلا لانهم لم يبين ان هذه
القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبقدر احتياجها الى البرهان لم
يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه وزان يغفل عن ادراك ذاته هل
يمكن ان يغفل عنه اولا فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث وقول
يشبهه ان لا نزن تلك القضية اولية لاننا اذا عرضنا على حدة هذه القضية
رأى اننا نلجأ الى حلها بالبرهان وسند افراح الاعضاء وعرضه
على الدلائل ايضا ان لكل طرف من الجزء لم يجد القضية الاولى في الجلاء
في القضية لتسببه في الانسداد في القضية لا في الابد
من نعتد بها بلحظة ما به مد لك ذاته علاه لورسل اليه ولم اولد
قال لم يحصل له سر به فهو ميت وليس حي وان حصا له شئ رها
ان يدركه اذ يدرك اولده لا يدرك انه لا يدركه والمقاوم في الابد
لم يتصوره ولم يسطع في الارل لكن علاه بانه قد علم في اضافة
الوقت الى رعاها بانها في الوقت على العلم كل واحد من اخذ في واما
به تمنع ان تغفل عن ادراك ذاته ان العلم عارة من حصولها في
في المدرك لم يذنه عاري يكون عارة من حصوله من عارة من
ذاته ولا من عارة من الابعين في رعاها من عارة من عارة من
ولم تحبب في رعاها من عارة من عارة من عارة من عارة من
من عارة من عارة من عارة من عارة من عارة من عارة من
الملك انبثاق من عارة من عارة من عارة من عارة من عارة من
الحنان غير عارة من عارة من عارة من عارة من عارة من عارة من
بذلان في رعاها من عارة من عارة من عارة من عارة من عارة من
او ارم العلم من عارة من عارة من عارة من عارة من عارة من
العلم الى رعاها من عارة من عارة من عارة من عارة من عارة من

فصل في معرفة رطب الطوبى
الحركات والصفات
من الشفاء هو الرطب الطوبى الذي هو في ظاهر الجسم من الرطب الطوبى فاسم رطب

الطوبى كذا في الطب على معنى الرطوبة
أي رطوبة الكبد وهو من الألام على
الشفاء الله عبارة عن الالتصاق وهذا
هو رطوبة الكبدية فاسم
الرطب الطوبى على ما فهمه الشيخ
وقوله صاحب المحاكات قال الحق
الشرى في شرح الواقف البله هو
الجسم الرطب الجوهر الذي جرى على
ظاهر جسم آخر والظاهر جسم
البله عن شيء من شدة قوة يطلق
كل من الرطوبة والبله على الآخر
بعد تفسير الرطوبة بمعنى اختاره
الجمهور فقول معنى كلام الشيخ
أن الرطوبة قد يقال للبله بمعنى المذكور
أي الجسم الرطب الجوهر الجاري
على ظاهر آخر وقد يقال للكبدية
وهي عندنا كيفية الشكل وعدهم
كيفية الالتصاق والشارح لم يقل
ما نافي ذلك لأن مراده بالبله هي
معنى الرطوبة المفردة عند الجمهور
بكيفية الالتصاق وقد عرفت أن
البله قد يطلق على هذا المعنى إلا أنه
أطلق اللفظ على معنى مغاير لما أطلق
عليه الشيخ في هذا الموضع من الشفاء
ولهذا يحتمل أن اللفظ في كلام الشارح
بالمعنى المذكور وفي الشفاء في هذا
الموضع وهو الذي ذكره الشارح
وليس كذلك فاسمكم كما أمرت
ولا تتبع الهوى قال المحاكات أما
الاول فلأنهم لم يتفوا على أن كل

القصير غير محتاجة إلى برهان وإنما به بحسب بيان امتناع أن لا يدرك
ذاته غير موحدة لأن المطلوب للمقارنة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف
على ذلك بل يكفي فيه أنه يدرك ذاته في القوة وهذا هو الكلام في المقدمة
الاول وأما المقدمة الثانية فقد ينهل في التبيين الثاني بأن قسم المدرك
إلى المشاعر الظاهرة والباطنة فلهذا أشار بقوله أحد مشاعرك مشاهدة وإلى المشاعر
الباطنة وهو المراد بقوله أو عقلك وقوة غير مشاعرك ثم قسم المشاعر
إلى القوة إلى نفس وعقل والى قوة أخرى تناسب المشاعر الظاهرة
وأشار إليه بقوله وقوة غير مشاعرك والى قوة أخرى وقسمه أخرى
إلى الادراك بوسط أو بغير وسط فقوله الشارح وقسم الباطنة إلى
ما يدرك بوسط وإلى ما يدرك بنفسه ليس المراد انهما قسمان بل تقسيمان
وبين أن الادراك ليس بقوة أخرى ولا بوسط شيء لانه في الحال المفروضة
ذاهل عن جميع ما يغايره ففي أن يكون الادراك أما بالمشاعر الظاهرة
أو غيبه بلا واسطة لكن لا جاز أن يكون بالمشاعر الظاهرة لما سمي
في التبيين الثالث أن المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة
ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه فحين أن يكون ادراكه
لنفسه بنفسه من غير وسط فالمراد بقوله والباطنة هي العقل لانه تبين
أن الادراك ليس بقوة أخرى وقوله بلا وسط يتعلق بالباطنة بالمشاعر
الظاهرة لانه لم يقسم إلى الوسط وغيره إلا ادراك الباطن فان الادراك
الظاهر لا يكون الا بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا تصور مغايرة بين
المدرك والمدرك يتعلق بقوله الباطنة بلا وسط أي الإنسان يدرك نفسه
بأقوة الباطنة التي هي نفس بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرك واعلم
أن الدليل لا يتوقف على أن تعقل النفس ليس بوسط لكنه لما كان
من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخرتها وبالعرض وأما المقدمة
الثالثة فقد فصلها في التبيين الثالث ومن الظاهر أنه في الحالة المفروضة
ثبت نفسه ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو امكنه في تلك
الحالة أن يتخيل عضوا لم يتخيل جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعوم
أن الشيء غير ما لم يثبت والمعوم غير ما ليس بمعوم فان قلت لما ثبت
أن الإنسان مدرك بنفسه والمدرك ليس شيئا من البدن ثبت أن النفس
ليس شيئا من البدن فالجاجة إلى المقدمة الثالثة فقوله أراد زيادة

رطب يختلط باليابس بقيد الاستسكاك الخ) أقول الا يظهر أن يقال ما تنفق عليه الناس في الكشف
في الرطوبة بمعنى البله والجفاف المقابل لها وحيث يمكن جعل الكلام على الكيفية على ما هو الظاهر (قال المحاكات
والشيخ في تفسير الرطوبة واليوسفة) أقول يمكن أن يجاب بأن اللازم مما ذكره الأمام أن البين هو الكيفية

فقال من جعل الجاهل على علم الاحرار ومن جعل الجاهل على علم الساجدين
فقال من جعل الجاهل على علم الاحرار ومن جعل الجاهل على علم الساجدين

بشكل مختلف على ما يشاء
المخبرات عن الشيخ آقا وقد صرح
بعض الفضلاء ان شيل الثوب لا يستعمل
تدكيها بشكل مختلف بظروف مختلفة
الاشكال كالقبريق والسدس مثلا
ولما كان في ذلك على شكل الصبغة
مع انها قابلة للاختلاف عن الصبغة
والانفرد (قال المحاكات لان استعداد
الشيء من مقولة الاضافة) اقول اراد
الشايخ بالاستعداد الكيفيات
الاستعدادية والكيفيات الاستعدادية
سواء كانت نفس الاستعداد او غير وصاله
لا يكون محسوسة بل ذات لانهم
جعلوا الكيفيات الاستعدادية قسيمة
لكيفيات المحسوسة والرطوبة
من الكيفيات المحسوسة فظهر
الفرق ولعل من جعلها من الموصيات
اراد بها ما كانت محسوسة بالذات
او بالعرض (قال المحاكات وثانيها
ان اللين والصلابة لا يفرقونه وما ذكر
في تعريفاتها آ) اقول الظاهر ان قول
الشارح والشيخ اما ذكر آثارهما فمتممة
لوجه الاول فصلا والحاصل
ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات
المحسوسة اما الصلابة واللين
فن الكيفيات الاستعدادية القسيمة
لكيفيات المحسوسة على مقتضى
ما ذكره الامام وذكره الاكار في تعريف
الصلابة واللين لثقل ما بهما فيكون
تعريفا رسميا لهما واما الرطوبة
واليبوسة فلا كانت من المحسوسات

التي هي ولا شك ان الانكشاف يرداد بالمقدمة اشكالية او يقول الاستدلال
بالمقدمة الاولى مع احدي القريتين الاخرتين فكأنه دليلان او يقول
اما اورد المقدمة اشكالية لكونها مقدمة القديسة الثانية فان بيان كون
الادراك ليس بالشاعر الظاهر بهذا في ذلك ان ادراك النفس
ليس بتوسط شيء وعسى ان يذهب الوجه الى انما يذهب اورد الوجه
والشبهة عليه هذا هو الضبط قوله (وهو الوجه الذي ثبت به صور
الاشياء) قال الوجه الذي ثبت به صور الاشياء هو الاستدلال بالافعال
فانهم قالوا نحن نشاهد في انواع المستلظ والمركبات خواص مختلفة
وكيفيات متغيرة فلا بد ان لها من مبدء وليس هو نفس الحسية ولا المادة
بل شيء آخر هو الصورة النوعية فهنا اراد الشيخ ان ثبت وجود
النفس لان جهة انها مدركة بتقديها فانها من هذه الجهة لا يثبت
بالافعال بل من جهة انها مبدء الافعال ولما كان اظهر الادلة لها
الحرية والادراك استدلال بها واليه اشار بقوله فالشيخ يريد في هذا
الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية
من حيث هي نفس او صورة اي من حيث انها مبدء الافعال حتى
يقان ان لنا حركة فلا بد لها من مبدء وليس الحسية ولا المراج بل شيء
آخر وهو النفس والصورة فاعلم ان الصورة النوعية هي جوهر يقوم
طبيعة نوع الجسم وفيه نوع الجسم احتراز عن الصورة الحسية
لانها وان قامت الجسم لانها تقوم جنس الجسم ويخرج عن التعريف
لنفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم لانها لا تقوم
هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجسم مقوم للنوع ولا يخرج عنه الصورة
الحسية ولو عرفنا جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه
ودخلت فيه النفس الانسانية فهذا كما ينبغي قوله (والاظهر انه يريد
بحال الحركة وقت المنفعة) اما كان هذا اظهر لارحال الحركة لرأيه
السرعة والبطء لكان حال الحركة ما فيه العانة فيكون صلة انفصل
لانه وقوله في جهة الحركة ايضا صلة له لانه ايضا محل المنفعة فيجتمع
صلتين على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز لامتاع ان يقال مرت
يزيد بعمره اما اذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة
ظرف زمان وفي جهة المنفعة صلة ولا امتاع في ذلك قوله (كيف ليس به)

فليكن ما ذكر في تفسيرهما ﴿ ٢٨ ﴾ تعريفات حقيقيات لهما من ان المحسوسات لا يعرف بل تعرف
لفظي لهما وليس المقصود منهما عايفان هما مطلقا كاللين والصلابة بل المقصود منهما ما يشبه عند الجمهور
بهما وعلى ما فرنا ظهرا تدافع سؤال الامام بهذا الوجه واما على ما ذكره صاحب المحاكات ففقيهه يدل على الفرق

والامتنان به ما هو منه في نفس الامر وليس كلام الامام فيه بل في انه لا ينفك الفرق بحسب تفسير الشيخ وحاصل الوجه الثاني ان تعريف الرطوبة واليوسة اذ ذكره الشيخ على سبيل الجبر والامتنان انتم غير مطلوب في امثال هذه التفسيرات وحاصل الثالث ان غاية ما ذكرت ان الرطوبة ﴿ ٢١٨ ﴾ جزء مفهوم للين وهذا

بناء على حذف سهولة الفرق والاتصال عن تعريف الرطوبة والاكتفاء بسهولة التشكل على ما هو المتصور بناء على سهولة التشكل يرجع الى سهولة الانغماض في المشكل الحصر الذي هو جزء مفهوم للين على تفسير الشيخ لآتيه وحاصل الرابع ان الشيخ ذكر في تفسير الرطوبة قيدا اخذ في تعريف اللين ما ينافيه وبإفاده وان كان قد يترك في الشهور كيف يتوهم من كلام الشيخ في تفسيرهما عدم الفرق وبما قرأنا كلام الشارح ظهر اندفاع ما ذكره صاحب المحكان من التعارض الوجه الاول فكذا ما ذكره اخرا بقوله احد الفرقين غير صحيح لما قرأنا ان مدار الفرق الثالث على الماشية والنجاة من كلام الشيخ ولبناء على ما هو المشهور والرابع على ما هو المتفق ورعاية كلام الشيخ والالتزام بالمدكور فيه هذا فتح في المقام (قال لمحاكات الانا قبل توسط الحرارة والبرودة انه راح) اقول الذي يتلخص في مدلوله من كلام الشيخ في اسمه ان الحرارة والبرودة ليستا مبدأي الاعمال بالذات وهما مدآن بالذات لافعال اخرى سوى السخينة والتبريد والحرارة والبرودة مآثر الافعال ذلت عن قول سبيل

انما خص اللين بالذكر لا لمرآج كفيته ملوسة فالوارد عليه ان كان كفيته ملوسة شبيهة لم يحصل الادراك واركان كفيته مضى لعدم فكيف يحصل اللين به فليس الكلام بهذا الا ان مدأ الادراك اركان هو المرآج لم يحصل الادراك باللين كما صرح به الامام في شرح قوله (وهو المتقدم على الاتية) اي الجامع والحاصل تقدمان على الاتية المستمرة المقدم على المرآج لتقرر ما اصل الاستدلال على وجود الجامع والحاصل هو الوجود المستمر لا المرآج المستمر يتوقف على الاتية المستمرة وهو يتوقف على وجود الجامع والحاصل وقوله وهذا الاستدلال موكد لمدى قوله بحسب اعتبار المشاهدة اي هذا استدلال من مقدمات مدنية فان كون ليدن من الاستدلال بمدى علم يتطرق في القرع ولا يبق وحليله لي بساط وكو الجامع ادعاء ضيف او عدم تدعى امدن الى الاشكال امر يجري لم يكرر المشاهدة كما تذكر في الفصل الذي يليه ومن اظهر ارهده القضية التجريبية لادل لها في الاستدلال ضرورة ان العلم بها يتوقف على علم بوجود الجامع فانها هي كما تنه للدليل ذكرت لمزيد لايضاح قوله (واما وقع الاستدلال بالمرح بالابا قصد) لما قال اولاً فرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود افس وكان الاستدلال عليه بالمرح بماء لذلك قل اقص بالحققة من الاستدلال بالمرح اتسام جوهر ليس وجود افس بل المقصود ان في هو عبارة عن المرآج واما وجود افس فثبت باعرض وبك ان يقال الاستدلال بالمرآج اجمع بالحققة الى الاستدلال بجمع الاداء وحطها من الاعتكاف يكون اقص استدلالا بالافعال ومحصل جبر السور المشهور ان نفس الجاء مع مقدم على لرح نفس الاقوي والمأثر عن نفس المولد قوله (فكيف حدثت الصورة) اقصا حدود نفس التي هي تحتها لا يجوز ان يكون قوة لمصورة خادمة افس الام

وحي اعطى واتسار ولرا باكتيسه اعطى ﴿ بقوله ﴾ ما يكون بذات بداخل موى حصر من تلك القوة وبلاعه مذكور بادنات مدأ بفعل بالذات يكون الحرارة والبرودة فاعلمين والبرودة واليوسة منفعتين وايضا الحرارة والبرودة تفعلان في الرطوبة

والبرودة ومما لا يمتثلان فيهما فالاوليان بالنسبة اليهما متضلمان ومن هذا التفسير
علم وجه قوله ان الفعل بوسط الحرارة والبرودة اظهر واما كون الاولين منشأ الانتفال ايضا كما علم من كلامه فمما علق
اعلم من كلام الشيخ ٢١٩ كذا ذكر بعض المحققين وههنا فرق آخر وهو ان الحرارة والبرودة بفعل

من غير خلط بمحاملهما بحسب آخر
بمخلاف الرطوبة والبرودة فانهما
لا يتضلان بدون الخلط (قال المحاكات
وفيه نظر لان احسد الفرقين غير
صحيح) اقول يمكن ان يجاب ايضا
بعد ما عرفت التحقيق بان اختياراته
معتبر والمعرض ذاهل عنه
فخشي الكلام في الفسوق
انذاك على المحاشات معه ففسل
ان الرطوبة جزء من معنى اللين
وفي الرابع صرح بفساد ما ذهل
عنه للمعرض وبني على التباين
والتقابل بينهما (قال المحاكات والالكان
الشيء آلة لنفسه) اقول فيه نظر
لان الآلة هي الجسم المتكيف بالكيفية
من حيث انه جسم لطيف له حركة
او نفوذ لان حيث انه متكيف بذلك
الكيفية فلا يلزم كون الشيء آلة لنفسه
بل اللازم كون المحل وهو تلك
الواسطة آلة لادراك ما يحصل فيه
اي الكيفية العارضة له ولا يحذور
فيه والاصوب ان يقال ان الجسم
المتوسط لتكيف بالكيفية المدركة
لكان ادراك الكيفية المدركة
مخلوطا بادراك الكيفية العارضة
اذن المتوسط هذا لكون هذا
الوجه يدل على حكمة كون المتوسط
خاليا عن الكيفية العارضة التي
كانت واسطة في ادراكها لخالوها
عنهما في الراقم اذ لم يزل المدرك

قوله وله مروج فان النفس كائنين موجود مجرد والبدن جسم فكيف
ارتبط المجرد باليس مجرد فوجه الارتباط انها مبدأ اقوى في لبدن بها
فعلها المتخلقة وانفعال كل منهما عن الآخر بقوله فاذا احسنت الى
آخر الفصل قوله (تدرك ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متغلة عند
المدرك) يريد ان بين ادراك الشيء حصول صورته عند الفعل وتقريره
انه لا شك ان ذلك اذا كان خارجا عن المدرك متغلا عنه حاصل لا واما
ان يكون تلك الحقيقة المتغلة عنه هي الحقيقة الموجودة في الخارج
او صورتها الاصيل الى الاول ولا يمكن ان الشيء الذي لا حقيقة له في الخارج
من المدومات الممكنة او المتغلة عنه متحققا صلا لا في الخارج ولا عند الفعل
لان معنى الوجود العقلي على ذلك انتدبر لا يكون الوجود الحقيقة
المرحبة عند النفس وليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة
المتغلة صورة وهو المطلوب واعلم ان الشيء وجودين وجود في لعيان
وهو الوجود الاصيل لذي يحصل منه الآثار ويجري عليه الاحكام
ووجود لا ماض ولا مستقبل لا امر الحرجي وهو الذي يعبر عنه
بالصورة فكلام السج اذا انا ادركنا شيء فلا شك في غنه عندنا اما
ان يكون وجوده هذا الوجود الحرجي المتأصل في نفسه وهو باطل
او وجودا آخر غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال انه صورة وكذا
في هذا المعنى كانه جامعة وهي ان الاشياء في الحرج اعيان وفي العمل صور
فليتصور هذا الموضع على هذا الوجود ويحصل الله المبردة في هذا
الباب ومنهم من استدلل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شيء
فان لم يحصل فينا اثر فينا بعد الادراك كما لنا قوله وله بين البطلان
وان حصل اثر فان لم يلبث في الشيء ولم يمتد له لم يكن ذلك الادراك له
وان طارقه فهو صورته ومعه لكلام وان كان هذا انه لا دلالة فيه على
ان الصورة ماهية المتركب في ما ذكره الشيخ قوله (انما قسم لادراك)
قال الامام انما قدم ذكر لقوى المدركة على القوى المدركة لان الحركة الارادية
اما نهاضية او انبساطية والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب
والانقباضية بواسطة ادراك المهرب ولاجل ذلك لم يتوقف الحركة
على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع انهم بما
ينحك الادراك عن الحركة كما في بعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز

دائما كان امرا مخلوطا والاولى ان يقال ان الالتمسك من تلك الوسائط عند فرض عدم المدركة ركة
فهذا يدل على خلوه عن الكمية مثلا لا يدرك في الهواء كمية مصرة ولا متحركة ولا متحركة من غير ان يكون
هناك جسم آخر ولا يدرك من الرطوبة العلية كمية مذوقة عند دخوله من الجسم ذي الكيفية المدركة

الحاشية من قوله ان كل جسم له قوة في الحركة
 حاله عنها ولا تتحرك عنها حقيقة ان الهواء في الحال لا يتحرك
 ليس متحركا بل حركته من جسم آخر والاولى هي القوة
 الدوارة بخلاف البصر لان الهواء
 لا يصلح ان يصير محلا لكيفية البصرة
 قال المتأخرات واما اللوحات
 فلا يحتاج الي متوسط فلا يتخلو الجسم
 عنها اقول فيه بحث اذ لا يلزم
 من نفي الدليل مطلقا نفي الدلول
 فكيف يلزم من نفي الدليل الخاص
 في الدلول فلا يلزم من عدم جريان
 الحدود المذكورة في البصريات
 والشمومات والسحوبات والذوقات
 على تقدير كون وسائطها متحركة
 تلك الكيفيات في اللوحات ان يكون
 جيع الاجسام متحركة بكيفية اللوحة
 الا ان قيل المقصود بل ان يكون
 في اللوحات هذا النوع الذي قد كان
 في تحريكها فيكون تحريكها في جميع
 الاجسام ويحصل العلم بوجودها
 فيها بضم الحس والتجربة فاعلم
 قال المتأخرات والمراد طلب ما يدل
 على ما هيئ العناصر الخ اقول
 محل الاستدلال على هذا المعنى
 الغير المتعارف ولعل الباعث على
 ذلك قول الشارح لوجود القضية
 في صيغة تدل على مساواة طرفيها
 ليعلم ان هذا القول يميز النار
 عما سواها ومعرفة لما هيئاتها وذلك
 ظن قاصد اذ مقصود الشارح انه
 اورد التسئلة في صورة المساواة
 حيث اتى بتعريف الفصل وتعريف
 الخبر تنبيهها على انه يصلح ان يجعل

انما كانت الحركة عن الادراك في شيء من اجزاء النبات فاما كل الادراك فتكون
 على الحركة طعنا اسحق القدمم وضعا ولما كان الكلام في القوى الدورية
 قوما على الكلام في الادراك اشرا بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح
 ويمكن ان يقال ايضا الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان يحتاج
 الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليحرك اليه ويدرك غير
 الملايم ليحرك عنه فالحركة غاية الادراك وانفاة متقدمة على ذي الغاية
 واحتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى الادراك ممكن فكذلك
 الحركة عن الادراك كافي النبات وسيعلم ان تقدم الغاية ليس الا في التصور
 فلا يلزم ليس الا ان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملايم واغیره واما
 ان الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا بل القول بان الحيوان يدرك
 شيئا ليحرك اليه ارضه تصريح بتقديم الادراك على الحركة كاذكره
 الامام والاولى ان يمكن ان يقال الانسان وما يحركه الى شيء لا يدركه
 فيكون الحركة في الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف فيما قصد
 الشارح لانه يمكنه بجملته ان يقول ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة
 فهو ظاهر البطالان وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحركة فهو
 الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على الحركة لا يكون
 وجها لتقدمه في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة
 كايته الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كايته على ما اشار اليه
 بقوله ويمكن ايضا ان يقال فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم
 لاحدهما على الآخر بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الآخر
 ولذلك صاروا مبدأى فصلين متساويين فالوجه في تقدم الادراك انه
 اشرف لانه تقدم الطبيعي كاذكره الامام وفي عبارة انهما مبدأ فصلين
 متساويين مساهلة بل هما اثنان من فصل الحيوان فان الفضل الحقيقي
 ربما لا يلزم ويوضع موضعه بعض لوازمه القرينة الواضحة فلما لم يعلم
 حقيقة فصل الحيوان وكان الحس والحركة لازمين في مرتبة واحدة
 وضعا موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصليه في الحقيقة وادله مراده
 هذا القدر فهو كاف لاستشهاده ههنا قوله (واذا حضر متصفا
 عنه بنفسه او بشأه) لقائل ان يقول هذا يدل على ان ادراك
 المجردان يحصل بنفسها في العقل لا بشأه فان في نفسه في مقابلة شأه
 فالحضور بنفسه لا يكون حضورا بمشأه لكن ليس كذلك اما اولاه

معرظا لان المقصود من ذكره تعريفه وتحصيل صورته التصويرية كيف وقد قال الشارح
 اول البحث اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة يعني انه اراد حصر العناصر في الاربعة على وجه يخرج
 من بيان الحصر تعريف الاقسام اى ما يصلح تعريفها ثم انتقل الى حل الاستدلال على هذا المعنى بعيد غاية

الشكل الصوري على ما ذكرنا سابقا فيقتل عن التبر بسهولة (قال الشارح وراي الزنب المذكور)
اي بين الكيفيات لايحتمل الاجسام العنصرية والامر بشفرة اول ذكر بيوم التار (قال الشارح فهو امنض فهو امنض
والطاف) اقول هذه الصيغة تعيد مساواة طرف القضية . ﴿ ٢٤٢ ﴾ فلا يرد بان الموجبة الكلية

لا يتكس كنفها فلا يلزم من كون
كل ما هو امنض فهو اخف والطف
ان كل اخف والطف امنض والمفيد
ههنا هو هذا لان قوله لو لم يكن
الهواء امنض من الماء لم يكن اخف
والطف هو لازم ذلك انكس لانه
في قوة عكس نفسه من حيثة يعني
ان يراد بقوله الحرارة تعني الخفة
والطاقة ان المتقضى ليس الاياها
على ما يفيد التريف بالجنس ثم
لا يتقضى عليك ان كون ما هو ارد
فهو اقل واكتفى على هذا الوحية
بأن ما ذهب اليه ابو البركات
من ان الارض ابرد من الماء (قال
الشارح تولد من اجسام نارية
فارقها المصفونة) وجه الاستدلال
ان الانقلاب انما يحصل بين عنصرين
اشتركا في كيفية واحدة في الاخرى
فاذا قلنا انقلاب النار الى الصاعدة
وفي الصاعدة كيفيتان برودة ويوم
ولا يمكن الاشتراك بين النار وبينها
في البرودة لما ثبت من ان النار حارة
ثبت فيها اليوم (قال الشارح
واختلاف الاكثار الى آخره) اقول ههنا
بحث اذ لو صح هذا لزم تبان مصدر
الحرارة مثلا لمصدر الرطوبة مثلا
فيلزم اشتغال الهواء مثلا على صورتين
ولو اجاب بتغاير الجهة فنقول يجوز
استناد الكل الى الصورة الجمعية
بتغاير الجهات والاعتبارات (قال

الحس بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس وفي الصورة المذكورة
لا حضور عند النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر بمنح الحقيقة عند المدرك
دال عليه قوله (واعلم) لما كان الادراك هو اصول شيء عند النفس
اما الحصول في النفس او الحصول عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان
يكون حصوله في الحس بل اما ان يكون حصوله في او حصوله في الآلة وآلته
اما محله كافي الابصار فانه يحصل الصورة المرصعة في الطريقة الجلدية واما
غير محله كحصول الصورة الحسية عند الحس المشترك فانه ليس حصوله
في محل الحس المشترك بل في محل متصل به قوله (والاشياء المدركة)
الادراك مطلقا وهو حضور الشيء عند المدرك اما ادراك حضوره
وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك اما ادراك انطباعه
وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون
خارجا عن المدرك او لا يكون فالمدرك خارجا عنه فادراكه بحسب
حصول حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه
يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحسب حصول حقيقته اما الاول
فلا يله لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورته لها فيها فلا امتياز
بينهما لاتحادهما في الماهية والوازم والعوارض والثاني باطل لوجوب
الملازمة بالضرورة وهكذا في صفات النفس او كان ادراكها بحصول
صورتها لا ختم التلا في محل واحد وآلته محل ولهذا قسم المدرك
الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك
وغيره لان غير الخارج في سؤال ذات المدرك والصفة القسامة واما الثاني
فلا ادراك حقيقة الشيء اخارج اما حصول نفس تلك الحقيقة
او حصول مثاله الاول باطل بحقيقته قوله (فهم من جعل
الاضافة) اعلم ان اذا ادركنا شيئا فلا شك ان ذلك الشيء يتميز وبظهر
عند النفس فلا يتخلوا ما ان يكون ذلك الشيء في النفس او من خارج فان كان
في النفس فهو الصورة كالحس وان كان من خارج النفس فظهوره عند
النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه بها يظهر الشيء عند النفس
كان الصورة المحسوسة يظهر في الآلة وهي خارجة عنها لا فيها
فلما بقو بعضهم على دفع الاشكال الواردة على القول بالصورة ذهبا
ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اوله فلا وجود

الشارح وذلك لان الخ) اقول هذا وجه آخر سوى ما ذكر من رقة القوام وظلته ﴿ الاضافة ﴾
يختلف به حال الحركة من خارج المتحرك واراد بقوله ولذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريسة
في الاطراف اظهر ان الطلب والهرب الطبيعيين في اطراف المسافات التي يتحرك عليها المتحرك الابني بالطبع

الظهور والبراد بالاطراف قرب المكان الطبيعي لذلك المنصر السدى له السيل والحاصل ان الاطراف تسمى بالظهور
الحركة لا التحرك وشكل الكل واقول الاظهر في شرح كلام الشيخ ان يقول مراده ان الميل الطبيعي في الطرف
ان التميل الطلق والخفيف ﴿ ٢٢٣ ﴾ المطلق اظهر عما في الوسطين اي الاضافين ثم رد على ما حجه

كلام الشيخ ان الجبر السكون في الهواء
رأس التارة اذا وضعتا دنا تحت نعل
انه ليس مبه وضعتا دنا تحت نعل
وضعتا دنا تحت قمر الترسلا مع
ان قمر البزاقرب بمكانه الطبيعي وهو
ما اذا كان مركز نعله منطبقا على
مركز العالم على ما ذكره الامام
او ما اذا اتصل بكل الارض وانعدم
نعم الحركات الطبيعية تشدد آخر
الحركة ولكن ذلك ليس بالقرب من
المكان الطبيعي بل امتداد الحركة
الطبيعية بظاهر ذلك ان وسطه جرة تارة
من رأس الجبل وتارة الى وسطه وتارة
من مسافة قدرها ذراع او يقال
بسطت تارة من رأس الجبل الى
وسطه وتارة من وسط الجبل الى
وحده الارض (قال لشارح لان قوما
ذهبوا الخ) في سبانه وان كان
مختصا بالاحتمال الذي لانه صار
مذهب البعض من الاحتمال الاول
نكس احتجاجة على وجه يبطل الجمع
لا جاري في الجمع واقول فيه تأمل
لانه ذهب ثابت بن قرة الى ان
الاجراء المعصلة عن الارض انما
بتحرك اليها لانجذاب كل لارض
ياها فاذا الاحتمال الاول ذهب
اليه بعضهم ايضا اقول ههنا احتمال
آخر وهو ان يقال تلك الاجراء
لتمصه تفرق الى الارض لا قسما
بل طبع الكون الجسدية وتنبه لاطراف

الاضافة بتوقف على وجود المضافين فلا بد ان يكون المدرك موجودا
فاما في الذهن فيكون صورة وهو الذي هو باطنه واما في الخارج
ولا يكون المدرك الاموجودا في الخارج فما لا يكون موجودا في الخارج
لا يكون مدركا واما ثانيا فلابد ان يكون الادراك جهلا لان الجهول
اعمالا يكون اذ لم يكن المدرك مطاعا الخارج وقد نقرر ان كل مدرك موجود
في الخارج على ذلك التقدير لا يقال ما ذكرتموه وورد على الصورة ايضا
فان الصورة المطابقة للمدوم اما ان يكون صورة الاشياء او صورة شيء
والاول محال لان الاشياء لا مثاله ولا صورة وان كان صورة شيء فاما
ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج والاول باطل لان الثابت في الذهن
ليس ماهية المدوم بل صورته ولثاني ايضا باطل والازم وجود
لمدوم في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان صورة
الشيء لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج والالكان اما صورة
الاشياء او صورة شيء ثبت في الذهن فتشدد بان نسخا لكهما لا ما يقول
انها صورة شيء في لذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء
موجود في العمل وجودا غير تفصيل لانها مثل لشيء آخر فوجدنا العلم
والعلوم واحد متفكران بحسب الاعتبار علم باعتبار قيامها بالذهن
ومعلوم باعتبار ما هيته بخلاف ما اذا كان العلوم موجودا في الخارج
قال لعل هو الصورة الحاصلة في العقل والعلوم هو الوجود الخارجي
قوله (ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك) كأن سائلنا يقول
عرف الادراك بالمدرك وعرف المدرك موهوبة على معرفة لادراك فهو
تعريف دوري اجاب بان ما ذكره ليس بتعريف لادراك بل تعين لمعناه
فاما التعريف الثاني متعدد منها معنى الادراك كذا ر بما لا يعرفه او معنى
من المعاني فاذ بين ذلك عرفا انه اسم ادراك المعنى دون غيره وفي بين
معناه فاذا تامل احداه مساله مقول على الاحساس والتجمل والتوهم
والعقل فبين معناه ليتعرف حاله انه متواط عليها او مشكك والآخرى
انك طريق في الفارفة فهو ما من كلامهم ان مدرك الجزئيات لا كة
وقد بينت مما لمصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالاكه
او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس فانه ما في الباب ان الادراك
ان كل بنفسها فالصورة حاصرت في نفس وان كان القوة الحاصلة فالصورة
بحصل فها في آتيا والمدرك في كلا السمين هو نفس قوله

المحرك الطبيعي عند لكن هذا لا يصرى هذا اعاد وهو طار ولا في اثبات المكار الطبيعي للجسام
نكون الامكنة طيبة الله بالبرهان المذكور لابل تلك الاجسام اذ اخرجت عن تلك الامكنة وجدها
مفكرة اليها حتى يقال لعل الحركة الى ما بين نفسها لانه يجانسها الى تلك الامكنة مع ان هذا الاحتمال والذي

[illegible]

وأعاليه لم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا وصورة الكبيرة كبيرا وهما
منهوان عند المثلج الأول ثلثة احتمالات احتمال انطباع الصورة في مادة
الجسم الذي هو الألة أو في القوة الجسمانية أو في النفس صلى قول
من يزعم أن الإدراك حصول الصورة في النفس وإن كان بالألة ولا حظ
بشيء من هذه الخصال في الصغير والكبير وأما عند المثلج الثاني فاحتمال
أن يكون صورة الكبير صغيرة وأن سائرته في الماهية كالنكثير والصغير
من أفراد الأنسنة فاستبعدا انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول
بالصورة مطلقا في سائر الإدراكات بل لا يرد إلا في الإبصار والخيال
وأما في سائر الإدراكات من السمع والذوق وغيرهما فلا نلاحظها
لأبصار الأشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وأعاليه لم لو كان
محل الصورة الصغيرة صغيرا والكبيرة كبيرا وهما منهوان وكذا لا يرد
في الوضوح على بعض المذاهب أما في الإبصار فعلى القائلين بالاشعاع
وأما في الخيال فعلى مذهب أبي البركات هذا يحصل ما ذكره وفيه ضعف
أما المثلج الأول فلان صورة التقادير العظيمة والإبعاد البعيدة لو كانت
في الألة أو في النفس لكانت الألة أو النفس متقدرية تلك المقادير والإبعاد
لأنها حاله فيها وصفاتها وأما على الثاني فلأننا لاحظ الصورة على ما كانت
عليها من المقادير والإبعاد متمايزة الأقطار والمجهرات فكيف تكون صغيرة
بل نلاحظ ألف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجيب أن يكون
في جزء من الذراع بلاد متعددة للحلات والسكك والحقائق والجماعات
وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات ثمينة وبحار هائلة بل نصف
الملك بكواكه على أن قوة الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك
لأن السائل لم يورد السؤال على سائر الإدراكات ولا على سائر المذاهب
بل على الإبصار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام أصلا
والحق في الجواب أن حصول صور المقادير والإبعاد في الألة لا يستلزم
تقدرها فإن التقدير والكبر والصغر انما هي بالأعيان لا بالصور ففرق بين حصول
عين المقادير في المحل وبين حصول صورته فيه فإن محل بالنسبة الأولى يصير
كبيرا أو صغيرا وبالنسبة الثانية يصير مدركا أو ملاحظا قوله (أن الإدراك معنى
واحد) يعني إذا راجعنا إلى عقولنا وجدنا الحالة التي تأتي في تصور
الوجودات هي الحالة التي تأتي في تصور العدومات والمسميات وإذا كان

وقى المضاف والخفيف ﴿ ٢٩ ﴾ المطلق هو الذي جُمع حركته الى الحبط والخفيف المضاق ما كان اكثر حركته اليه فُصل هذا مكان الخفيف المطلق ليس الا مضر الفلك ومكان الخفيف المضاق ليس الا مضر الخفيف المطلق اذ لو توسط عنصر آخر بينه وبين الخفيف المطلق لم يكن اكد حركته الى الحبط صلى ما يظهر

الى الاستدلال المذكور فلهذا قيل
 كذا في قوله لا يصح احتمال ان لا يكون
 في النار خلاص فانه ممكن الوجود
 في مكانا اخر غير ان يكون محصورا
 فيه ومنه (قال المجتهد) اقول
 حيد المقدمه (الخ) اقول يمكن
 ان يقال لما قال الشيخ كذا ولم يقل
 وهو النار وكذا في الجواب فصح
 ان لا يكون محصورا في النار
 في ذلك بل هو ممكن في مكانا اخر
 كالمكان الثاني والاضافي في كلامه
 على ما ذكره كان محتملا في المقدمه
 المذكوره في البيان الذي قررنا انما
 وجد من ذلك لم يكن مذكورا في كلام
 الشيخ فلهذا الشرح الحق كلام الشيخ
 في محض فكره الصائب وظهر
 الخاف على ان المراد حصر العناصر
 في الاربع لكن لا ما خودا بغيره
 كونها نارا وهوا وماء وارض
 ما خودا باعتبار كونها قهلا مطلقا
 ومضافا وخفيا مطلقا ومضافا
 (قال المجتهد وفيه بعد) اقول
 لما كان فيه بعد لوقيل في المقتار
 في تلك المركبات بصيرتها
 وصورتها اما لو قيل بوجودها فيها
 منكرة السورة فلا بد (قال المجتهد)
 لانه انما يكون الخ (اقول لا يخفى
 على المتأمل ان كلام الشرح يدل
 دلالة ظاهرة على ما قلنا حقا قوله
 سابقا ان الحبر انما يكون في مكانه

حاشا في حصول الاستدلال هو انما يصح فيكون حاشا في حصول
 للمركبات فثبت قوله (وجها حصول الاستدلال) في السؤال
 على ما ذكره الامام لو كان ادراك حصول ما فيه القدره عند المبدء
 فاذا حصل الاستقامه والاستدراك والحرارة والقوة كان العقل مستقيا
 مستدرا حارا باردا وانه محال اجاب بان الاستدراك ان كان جزئية لغيرها
 الا كة وخفية ما في الباب ان يكون تلك الا كة مستدرة لكن لا يلزم منه
 ان يكون العقل مستدرا وان كانت كلية لم يلزم ان يكون عقلها مستدرا
 وهذا الجواب ليس كافيا لان السؤال لوجه في الاستدراك الجزئية
 والاستقامه الجزئية يلزم ان يكون الا كة مستقيمة مستدرة ويطوئيه محال
 ولوجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستقيا مستدرا العقل حتى
 يستقيم والمستدرا اما فيه الاستقامه والاستدراك وقد وجدنا في النفس
 بل الجواب ان المستدرا ما فيه استدراك خارجية اي عين الاستدراك وكذا
 المستقيم ما فيه استقامه خارجية اي عين الاستقامه واما ما فيه صورة
 الاستقامه والاستدراك فلا يلزم ان يكون مستقيا مستدرا انما قال واما الحرارة
 عليها لا يقتضي كون عقلها حارا فان الحار ههنا صورة الحرارة لا عينها
 قلنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما جعله حارا لو كان قابلا للحرارة
 وهو ممنوع ولو علم انه قابل فاما يصير حارا لو كان خاليا عن ضد الحرارة
 والجواب هو الاول فان الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها وتصوره
 الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية لان الحار ليس ما فيه
 ماهية الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية واما الجواب الثاني والثالث
 قضيهما لان الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا تكون قابلهما
 وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها قوله (واما احتجانه) قال
 الامام لجهة التي ذكرها الشيخ لم يتبع الا ان المذكور حاصل في الذهن
 واما ان الادراك نفس ذلك المحصول او امر آخر وانه ذلك فلا دلالة
 عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة
 بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة
 الموجودة في العقل او بينهما وبين الامر المتقرر في الخارج واما اقول
 لاشك انما اذا دركنا شيئا يتغير ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس
 معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتغيره عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء

الطبيعي لو اتصل بكلة واندم الليل فيه حيثذ واما على تقدير انفصاله عنه فليس في مكانه
 الطبيعي وقد جعله صاحب الحركات على ما جعل اول كلامه عليه ولا يخفى بعده اذ ليس للانفصال مدخل
 في عدم انطباق مركزه على مركز العالم اذا انطباق مركزه على مركز العالم يتصور على تقدير

التي هي من الكمال وتسمى تصديرة الصفة (قال الحكماء) جوابه انه الخ) اقول نحن قلنا ان الكمال هو
في المركبات المتوالة فان انواعها قديمة فكيف يتقدم الشخص عليها زمانا قلت الانتم حينئذ
بشخصها لا انواعها ﴿ ٢٢٧ ﴾ المحذوفة بتماثل الأشخاص الحادث وذلك كشخص المراج على

كل فرد منها دون انواعها (قال
الحكماء ونوقض الخ) اقول النقض
بالمراج يتصور على وجهين احدهما
وهو الذي قصدته على ما يدل عليه
جوابه ان اولية الصورة لم يتحقق
بالنسبة اليه ولا يفتي بضافته هذا
النقض وانقضاه بما ذكره وثانيهما
انما صدق هذا على المراج لان حلوله
سابق على حلول الصورة وما يبعثها
من سائر الكمالات والجواب الذي
ذكره لا بدفع هذا واقول في الجواب
فيه ان كمال كل نوع ما يكمل
ويتم به ذلك النوع وهذا التعريف
لا يصدق على المراج بالنسبة
الى النوع المركب تقدم المراج عليه
فلا يصدق عليه انه يكمل ويتم به
ذلك النوع اذ النوع لم يحصل بعد
وانما يصدق عليه بالنسبة الى الانواع
ال بسيطة على ما يشير اليه صاحب
الحكايات وحينئذ نقول يخرج بالنسبة
الى المركب بقيد الكمال الذي هو
القسم فلا يصدق عليه انه اول
شيء اي اول كمال يحصل في المادة وما
ذكرنا ينسلف ما يشوه ان المراج
لولا يمكن من الكمال الاول للمركب
ولم يكن كالاتياله ايضا لنقدمه
عليه لم يكن كالاتياله (قال الحكماء
كانت النفس الخ) اقول وايضا
اطلاق الصورة على النفس المجردة
غير متعارف فيما بينهم فينبغي بناء

المتميز بوجوده في العقل ولا معنى للصورة الا لوجوده في العقل تين من ذلك
جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل وهذا امر جلي
لا يحتاج الى زيادة فنظر في دلالته على ما عتد ان ادراك السواد لو كان
عبارة عن حصول ماهية الشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له
لان السواد حاصله والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضوعه
وبين حصول صورة المدرك للدرك فان الاول حصول موجود اصلي
لوجود اصلي والثاني حصول غير اصلي لاصلي ومنها ان حقيقة الادراك
لو كانت عبارة عن حصول شيء مجرد لكان اذا تصورنا موجودا ليس
بجسم ولا جماعي واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان تقطع حينئذ يكون
ذلك الوجود مالا بذلك السواد وليس كذلك فانا بعد العلم انه تعالى ليس
بجسم ولا جماعي قد تشكك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لتفسير
فعلنا ان كون الشيء مالا بشئ مغاير لحصول ذلك الشيء وهذه شبهة
واحدة على ما حررها الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى
ظاهرة وتقرر جوابها ان حصول السواد للمجرد ان اراد به حصول
صورة هي السواد فهو محال لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان
اراد به حصول صورة السواد له فن اعتضده جزء بعلمه به لانه معنى
الم والم الشبهة الثانية فتوجيهها ان علم الله تعالى مجرد ونعم ان مجرد
حاصل لذاته ونعم ان فاعلية الغير حاصلة له فلو كان العلم حصول شيء
لمجرد لم يشكك في ان الله تعالى عالم بذاته وبفاعليته وتقرر الجواب
ان حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك
الوجود لو وجه الاول هو العلم في علم حصول الله لذاته وحصول فاعليته له
على سبيل الحضور قطع بكونه مالا بذاته وبفاعليته وانما التشكك لعدم
تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاولى على الادراك
الانطباعي والثانية على الادراك الحضورى وفيها على تحفظ
الامام في وصف مجرد بالسواد ولهذا شق عليه بانه جهل وسخف
ومنهان تعقلا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او امرا زائدا عليها والاول
باطل بوجهين احدهما ان تعقلا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلا يعلمنا
بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا اولا يكون فان كان وجب
ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا

الكلام على التشبيه والمساواة اعتمادا على انسياق الذهن الى ما هو المراد فاعلم فيه (قال الحكماء) وهذا
الكلام الخ) اقول مراد الشارح من عدم التسليم ليس التسليم المصطلح وهو طلب الدليل بل انكاره وإبطاله
الاية لم يترض لدليله صريح بما بل اوى اليه بقوله جاللة التركيب والدليل عليه المراج ولطهوره

ثم يذكر سرهما (على المشايخ والمشيخ) على القديسين بطلان إلى قوله حتى فيوقف الحكم فيها
الأصل تصور الصور والكيفيات) أقول في نظر لان ما ذكره أتابعه وشوق نفس الحكم لاتصور المراد
ولو كان المراد انبساط تصور الأطراف المصطفى إلى ذكر ﴿٢٤٨﴾ : الأفراد التضمنة إلى كمالها

الاطراف بغيرها تأمل (قال المحققان
كان الضعف الخ) اقول انما ضعف
كيفية السواد شيئا غير الضعف
لاشكناه يقع جنس السواد فيقبل
الواحد بناء على ماقرر ان الاشد
والاضعف متفقان في الجنس مختلفان
في النوع وحيث قد يقول ان كان
المراد في الاستعداد والضعف
بهذا المعنى عن الصور فقتصر
الشئ الاول وقول قوله كان ذلك
بطلانا للصورة لاضفها ان اراد به
انه بطلان للصورة الاولى والنوع
الذي كان فسلم لكن بطلانه ممنوع
لان المفروض ضعف جنس الصورة
المشتركة بين الاشد والاضعف
وان اراد به انه بطلان لجنس الصور
فممنوع والسند ظاهر وان كان المراد
في الحركة في الصورة مطلقا سواء
كان افراد ما فيه الحركة مختلفة
في النوع كافي الحركة الكيفية ام لا
جاء في الحركة الابنية فيمكن اختيار
الشئ الاول على ماقررنا ويمكن
اختيار الشئ الثاني ايضا ويقال
ذلك الزائل ولن كان عرضا بقياس
الى النوع الذي فرض الحركة فيه
لكن لما كان حصة متزعة من ذلك
النوع كان ضعفا لذلك النوع كما ان
الزائل في صورة الحركة في السواد
لما كانت حصة متوهمة من السواد
انزعج العقل بمحنة الوهم من

السواد اذا شد كان السواد يضعف قبل
الاضعف (قال المحاكات فيكون
اشد من نفس الاخر لانه اشد من

بذاتنا وخلص بذاتنا حين ذاتنا فيكون علما بعلمنا بذاتنا حين ذاتنا لكن
حين ذاتنا حاصلة فيكون علما بعلمنا ذاتنا ايضا حاصلا بفضل والفصل وهكذا
في سائر التركيبات فبازم ان يكون الامور القدر الشاهية موجودة بفضل
وهو معاكبة وسفسه وان لم يكن نفس علما بذاتنا لم يكن علما بذاتنا نفس
ذاتنا لانه لو كان علما بذاتنا نفس ذاتنا لكان علما بعلمنا بذاتنا نفس
علما بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان علما بذاتنا حيثين بالذات
وبهذا الحقيقة نفس ذاتنا ونوع من الاعتبار وبهذه الحقيقة مغايرة له
ونحقيقه ان علما بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس ههنا
الامر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تفاسير بحسب الاعتبار
فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغايرة باعتبار انه حاضره وهو باعتبار انه
حاضر معلوم وباعتبار انه حاضره عالم فالتعدد ليس الانحصار الاعتبار
والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور
النوع المتشابهة بفضل الوجه الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن
العلم حصول الشيء لشيء لان حصول الشيء لشيء يقتضي تفرق الشئين
كما في الاضافة والايحاء والجواب ان التفسير بحسب الاعتبار كافي في العلم
فان قلت فليكن التفسير بحسب الاعتبار في الاضافة والايحاء اجاب بانه
كافي في الاضافة ايضا واما في الايحاء فلا لان الموجد يجب ان يكون
متقدما بالذات على الموجد وذلك يستلزم التفرق بالذات ومنها ان الصورة
تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا
الصورة تتطلب في الجليدية والابصار لا يحصل الا في ملحق العصبين
والا لكانا ابصرنا الشيء الواحد شئين لان التلحظ في شكل في واحد
من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة
والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نفس اضافية
فاما اذا ابصرنا شئان فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقولنا الصورة
تحصل في الخيال او في الجليدية لف وقوله والادراك يكون في الحس
المشترك او في ملحق العصبين نشر فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره
الامام قوله (واتواع الادراك اربعة) لان المدرجات اما جزئيات
مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة او غير
محسوسة والمحسوسات اما ان توقوف ادراكها على حضورها هو الاحساس

السواد الاشدا كان السواد بضغف بل تقول لاسنى الضغيف الا الانتغال من الفرد الاشدا الى الفرد ﴿اولا﴾
الاضغف (قال المسامكات فيكون النوع الخ) اقول فيه نظر لانه متوحد بل لقاتل ان يقول نفس احد الشخصين
اشد من نفس الآخر لانه اشد منه في حصول النوع ومسده عليهما ولولزم من الانفصال في النوع

أقول في النوع لزم من الاشتراك في الجنس التشكيك فيه قوله (فإن لم يطمع الاشتراك بين النوعين) **٢٢٩** **﴿** قال المحاكات لا يكون أفراد النوع واحداً لما تقرر عندهم ان الماهية واجزائها **﴾** أقول فيه بحث اذا ذكره **﴿** ٢٢٩ **﴾** لا يثبت ان تلك الكيفيات المختلفة بالشدة والضعف لا يكون

من افراد نوع واحد بحسري في صورة كونها افراداً جنس واحد وكان النوع لا يكون مقولاً بالتشكيك على جزئياته كذلك الجنس على ما اصرق به لكنهم صرحوا بان الاشد والاضعف مختلفان نوعاً ومقدان جنساً وايضاً لا شك انها داخلية تحت مقولة الكيف بل تحت الكيفية المحسوسة والحق ان مجرد كون احد هاتين من الآخر لا يقتضي كون القول عليها كالتوهم والجنس مختلف الحصول بالنسبة اليهما حتى يلزم التشكيك في الذاتي بل الحق ان نفس احد السوادين اشد من نفس الآخر لانهما اشدته في مفهوم ذاتي او عرضي على ما صرح به بعض المحققين (قال المحاكات والجواب الحق الخ) اقول بئس ان الباقى فرد واحد من السواد مستغن من اول الحركة الى متنها لكنسه سيال غير فار وما اضيف اليه من مراتب الشدة والضعف وان كان عارضاً بالقياس اليه الا ان ذلك حركة في ذات السواد اذلا معنى للحركة في ذات السواد الا ان يكون للمحرك فرد واحد من السواد تحير فار بحيث يكون المفروض منفق في كل آن اشد واضعف من المفروض في الآخر على ما مر آنفاً اقول هذا الجواب جار في اصل الدليل لان

اولاً يتوقف وهو الخيل وادراك غير المحسوسات هو التوهم ولما غير الجزئيات المادية فاعمال لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات غير مادية واما ما كان قادراً انها التحصل الا انها اذا قيست الى مدرك واحد كانت ثلاثة لا يمتنع من يتقبل ثم يتقبل وسماعاً اعتبار التوهم لان الموضوع غير المحسوس والتبيل بالابصار لانه اظهر والا فالجنس اعم من حس البصر والسمع والشم والذوق واللمس فاما الملتصقات حصلت عند القوة الالاسية صورة الميوس مع حضور المادة واكتشافها بالقواشى القريبة وكذا في الحواس الاخر والبراد من القواشى القريبة العوارض التي تعلق بسبب المادة في الوجود الخارجى واما لوازم الماهية فلا تكون قريبة عنها ولا يمكن ان يزال والفرية يمكن انزالتها عن الماهية وثبتت للماهية عند التحلل والفرية تخص بحالة الاحساس والتحليل وجعل الامام قوله لوازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته تفسير القواشى القريبة وعلى هذا يدخل فيها لوازم الماهية لان زوالها لا يؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس فربما يمنع إمكان زوال جميع القواشى القريبة واختصاصها بحالة الاحساس والتحليل بل المختصة بها الفرية المتخصصة لكن الانسب بلفظ الفرية ما ذكره الشارح قوله (وقد اورد في هذا الموضوع سؤالا) وهوانهم ذكروا ان العقل يحد على ان يترفع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض القريبة الكلية وهذا الحكم يشتمل على امرين احدهما ان الصورة الكلية مجردة عن جميع العوارض القريبة والاخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة الكلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول المرض في الموضوع فيكون شصصبتها وهرصصبتها وحلولها في النفس ومقارنتها بصفتها عوارض قريبة عن ماهية تلك الصورة فلا يكون مجردة عن سائر العوارض القريبة واما الثاني فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءاً من افرادها التي وجدت قبل زيد والتي توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءاً من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال واذا لم تكن جزءاً منها لم تكن مشتركة فيها فلا تكون كلية واجاب بان الكلى المجردة عن العوارض غير الصورة الكلية فان المشترك هو الموجود في الخارج الذي هو جزء للأفراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض

المحذور في هذا الشق انما لزم المستدل من قبل ما فيه الحركة لا من قبل المتحرك وما فيه مشترك بين الدليل وصورة التخص فان قيل لا بد من المقاربة بين المتحرك وما فيه الحركة قلت اولاً ان هذا التسائل يحصل للمحرك النوع وما فيه افراده فحصل التمايز وتمايزان هذا لوم كان دليلاً آخر بل الحق بعد اختيار هذا الشق

ان يقال افراد ما فيه الحركة كلها موجودة بالقوة على ما اختاره القائلون بالانفصال لا بد ان يكون موجودا بالانفصال واما كون ما فيه الحركة لا بد ان يكون موجودا بالفعل ليس يلزم صلي ما عرفت بل يكفي كون الحركة متصفا بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط موجود في الخارج ﴿ ٢٣٠ ﴾ والقول بان ههنا فردا واحدا

شخصيا ياتسب من اول الحركة الى آخرها غير قاطن من المقولة التي يقع فيه الحركة مع انه في كل آن فرد آخر بل نوع آخر كافي بالحركة الكلية مما لا شبه العقل واذا لم يكن شيء من افراد النوع موجودا بالفعل فلا يمكن النوع ايضا موجودا بالفعل فلم يصف بالحركة بالفضل لكن يلزم على هذا انه لم يوجد شيء من افراد الحرارة مثلا في اثناء الحركة في السخونة مع ظهور اثر الحرارة والاحساس بها والتزامه مشكل بل نقول لا بد في كل آن من فرد آخر موجود بالفعل لان المحسوس في كل آن ما يكون اشد او اضعف بالفضل من المحسوس في آخر وكذا يختص بالآثار بخلافه لا آثار الاخر اللهم الا ان يقال افراد الحرارة كلها موجودة بالقوة لكن المتوسط بينها موجود بالفعل لان الحركة التوسيطية موجودة بالفعل ولعل تلك لا آثار ترتب عليها واختلافها لا اختلاف قربه وبعبء بالنسبة الى البسدا والمتنهي واما حديث الاحساس فجوابه ان لاصرة الاحساس بعد قيام البرهان القاطم على خلافه كما قالوا في احساس الامور الغير الواضحة كيباض الثلج وعند ذلك ظهر اندفاع النفس والاشكال ايضا (قال المصالحات اذا عرفت الخ) اقول فيه نظر لان ما ذكره الامام

فالمصور العقلية وان كانت جزئية الا انها لما كان العلوم بها هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة بالعرض والجزاء والمباصل ان الكلي المجرد ماله الصورة وانما سميت الصورة كلية لانها صورة الكلي لالانها في نفسها كلية ظل الشارح القول بان الكلي موجود في الخارج باطل اذ لا شك ان زيدا في الخارج انسان وعمران انسان آخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما فينموجود وجود شيء واحد بالذات في امور متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان يكون موجودا فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزءا منه وبمعناه هذا خلف واذا ثبت ان الانسانية ليست شيئا واحدا في الخارج فالانسانية الواحدة لا توجد الا في العقل لكن لها اعتباران احدهما بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للشخص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحقق في الخارج لكانت عين احد الاشخاص واحد الاشخاص لو تجرد من الشخصيات وحصل في العقل كان حين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤال اما الاول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتافها بالعوارض الذهنية لا يتنافى ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست جزءا للاشخاص في الخارج ولا يلزم انها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه انها جزء لافرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للافراد وهي مضمقة والصورة العقلية بهذا الاعتبار اعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المحققون من المتأخرين قوله (واما ما هو في ذاته برقي ص الشواذب المادية) قدم في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون ماديا او غير مادني فان كان ماديا كالجسم والشكل واللون يحس ثم يفصل ثم يتفصل حتى يتجرد اولا يتجرد اما ثم يتجرد تيمردا وسطا ثم يتجرد بالكلية فان الصورة التي يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة واذا تفصلت فتمردت تيمردا اشد لان المادة لو غابت او بطلت لم تبطل الصورة الخيالية الا انها لا يتجرد عن الواحق القريبة فان تحيلها على حسب الصورة المحسوسة

كما يدل على ما ذكره يدل ايضا على عدم اشتداد المحل في الصورة لجريانه فيه فية له لو اشدت ﴿ على ﴾

المحل في الصورة فشد الضعف لا يعني اما ان يكون نوع الصورة باقيا اولا فان لم يبق كان ذلك بطلانا للصورة لا بصيف المحل في الصورة بل يلزم ضرورة الحبال متصفا بالسيراسة لبثائها وان بقي كان الضيف يزوال

فترى أن أكثر ما ذكره فلا يكون في ذات الصورة فتكون الاشتداد والشفة صفة الحقل لا يتصل بالصور
والنصف صفة الحقل لا يستلزمه خلق أن يحصل كلام الامام على هذا ومعنى كون الصورة لا يشتد ولا يشف
أن الحقل لا يتحرك في طاقها ﴿ ٢٣١ ﴾ الشدة والضعفة لأن الصورة هي المحركة وحيد

فالجواب عنه على ما يستفاد من النسخ
أن تحقق الحركة يقتضي أن لا يكون
تقوم الحقل المتحرك بالحال لما تقرر
أن جميع افراد الحقل كانت بالقوة
فما يقوم به الحقل يكون بالقوة أيضا
فلا يتصف بالحركة بالفعل وحيد
فقول الشارح فالأخذ في الشدة
والضعف هو الحقل لا الحلال رد هذا
البعث الذي ابطال الشيخ في الشبهة
مذهب لاته رد الامام والجواب
عن دله (قال المحامات فلو تحركت
الهيولى) اقول قال سيد الصنفين قدس
سره في حاشية التبريد وهذا الجواب
كما ترى صحت على أن الهيولى ليست
الاشياء بالقوة لا تحصل موجودة
بالفعل الا بالصورة العينية وذلك
كما تقدم من أنها في وحدتها
وتعددتها واتصالها وانفصالها
تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها
تحصل بالفعل لمساكن كذلك
والبحث في ذلك بعد مجال اقول
في كلامه قدس سره اشارة الى انه
يتوجه على هذا الكلام بحث بعد
القول بان الهيولى ليست الاشياء
بالقوة ولا تحصل موجودة بالفعل
الا بالصورة العينية اقول وذلك
لوجوه الاول ان هذا لو تم فاما ثبت به
في حركة الهيولى في الصورة والحركة
في الجوهر اعم من ذلك اذ يجوز
أن يكون الصورة التوحيدة حالة

على قدر حين وكيف معين ووضع معين واذا تفصلت تفرد عن المادة
وشوايتها ولما الوهم فهو يدرك بمشاركة الخيال معاني جزئية مأخوذة
من الصور وهي ليست في سلسلة المدركات للترتبة في البريد واما غير المادى
فهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا
ولا بالواحق القرينة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لخواصا قرينة
قضية مستقلة على تكرار او استدراك لان قوله لا يتعلق بالواحق القرينة
ان اراد به عدم امكان لحوق الواحق القرينة مكانه قال ما لا يمكن
ان يلحقه الواحق القرينة لا يمكن ان يلحقها وهو مكرر وان اراد عدم
لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ يمكن ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن
ان يلحقه الواحق القرينة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة
واما يلحقه لوازم المساهمة وقوله وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست
من الفواشي القرينة انما يتم لو كان قوله لا يلزم ماهيته من ماهيته
صفة كاشفة للواحق القرينة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة
مخصصة وقوله فذلك الشيء لا يمكن ان يتكرر فرب على عدم لحوق
القرينة فرع امرين احدهما ان المجرد لا يتكرر الا بالمساهمة قال تكرر
بحسب الافراد يلزم ان يلحقها في افرادها خواص قرينة وعوارض
مخصصة والآخر انه معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد وانت تعلم
ان الفرق الاول لاحاجة اليه في بيان المطلوب الذي هو يصدده فهو
اشكال اجنبى في اليأس ثم كان سائلا بقول فاما لا تدرك جميع العقول
والنفوس مع برائتها من المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله
لله من جانب ما من شأنه ان يعقله فان اخذنا بالعلائق الجسمانية بمنعنا
عن ادراكها وبظهر من هذان الجردات تعقل ذاتها وغيرها من الجردات
لان ذاتها معقولة بذاتها وليس لها عائق ومانع مكل مجرد عقل وعاقل
ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذاتها اذ لا عائق
لها عن ذاتها واما غيرها من الجردات فكل العلائق الجسمانية يمنعها
عن ادراكها والضعف في قوله بل لله يعود الى الصل وهو الظاهر واما
اعادته الى ما هو يرى من الشوائب وهو المعقول فتوجب ان يكون قوله
بل من جانب ما مستمر كما اذ يمكن ان يقول واما البرى من المادة فهو معقول
بذاته وله من شأنه ان يعقله اى يعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول

في الجسمانية او في الجسم فيتحرك الصورة الجسمانية او الجسم المطلق في الصورة التوحيدة ولا كلام في ان الصورة
الجسمانية والجسم متحصل بالفعل فيمكن له الحركة الثاني انا لولنا ان المتحرك هو الهيولى لكن يجوز
ان يكون قد تحصلت بالصورة العينية بالفعل ثم تحركت في الصورة العينية اذ من المعلوم ان تحصلها

بالفصل لا يتوقف على تلك الصورة واللا توجد في الفصل قبل التركيب البسائط المتفرقة ان المتفرقة حرة
الحركة كذا فردا واحدا سيلا شخصيا باقيا من اول الحركة الى انتهائها مثلا المتحرك في الاثنى عشر اذن واحد مسفر
والمتحرك في الكيفية كمية واحدة مسفرة لكنه سيال يمكن ﴿ ٢٣٢ ﴾ ان يفرض فيه كمييات غير

متناهية كل منها في آن وتعدد
افراد الايون والكيفيات انما هو
بالقوة دون الفعل وحده تحول يجوز
الحركة في الجوهر على هذا النحو
بان يكون للمتحرك صورة واحدة
سيالة مسفرة والفروض منها في كل
آن شخص آخر لكن تعددها بالقوة
والهوى انما يحصل باكمل تلك
الصورة الشخصية السيالة هذا على
ان القول بان الهوى لا يتصل بالفصل
الابصورية مبينة شخصية لا يلائم
ما مر ان شخص الهوى بخاصية
الصورة وقول صاحب المحاكات
لونهركت الهوى في الصورة كان
قيل تبدل الصورة الى الخ اجراء
الكلام على التمثيل والافق صورة
حركة الهوى في الصورة الجسمية
لا يلزم التبدل الشخص لا تبدل
الحقيقة وانت خبير انه لو تمك بما ذهب
اليه الفارابي من ان جميع افراد ما فيه
الحركة كانت بالقوة اندفع البحث
الاخر (قال المحاكات قوله الشبهة
والضعيفة التي يكون الى قوله لادخل
لها في اثبات الكيفيات من الصور)
اقول عدم مدخلية في هذا لا يستلزم
ان يكون مستدر كما ادخلك اياه
دخلا في كون الصور النوعية هي
الطبايع وهذا هو ملك ملاك الامر
في الفصل الا في كيف يكون مستدر كما
(قال المحاكات فائدة من جهة الصورة

الاننا نعلمنا جميعا من الاجسام فلا يتخلو امان يتصل مادته اولانا لم يتصل
مادته فلا يحصل عقل تلك الاجسام ليسم عقل جزئه وان تفصل مادته
فالمادة لا يتبع من عقل المادى وجوابه ان الوجودات ثلثة اقسام احدها
المسارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لا تطلق
العروض كالجسم والنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها المقطوع للوجود
عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج في عقله الى التجريد عن المادة
والقسم الثاني لا يحتاج الى الانزاع عن المادة لكنه لكونه ملحوظا
بالشوائب المادية المتعلق بعد تجريده عنها واما القسم الثالث فلا حاجة
في عقله الى شيء اصلا البعث اشائي ان المعاني التي يدركها الوهم
مثل الحسن والقبح والصدقة والمداوة ليست جزئية بل متعلقة
بالجزئيات واتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان التعلق
بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لا ينافي فيها والوهم لا يأخذ المعاني
الا خصوصية بمادة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب لم يتصور
ادراك عدوانه للشاة والامام قسم المادة يحصل سواء كان هوى
او موضوعا لم سأل بان الفعل والحال يمكن تفصلهما مما كان حكم بفوت
الشكل الغشبي فقد تصورهما فلا يكون المادة ماضية من عقل الحال
اجاب بانه متى ثبت ان معنى العقل حصول ما هي المعقول في العاقل
كان المادة ماضية من المعقولة لا غير وذلك لان ما لا يقوم بحال كان
قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة
لذاته وكل ما يقوم بفعله يمكن حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته
فلا يكون معقولا لذاته والمقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل
بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد ان يعمل به عمل ليصير معقولا بالفعل
ونحن نقولها ثان القضية غير مبنيين فمن اين يستلزم عقل الشيء
ذاته عدم احتياج عقل الغير اليه الى عمل وعدم عقله ذاته الاحتياج
وعلى تقدير تسليم المقدمات لم يندفع التعارض بعقل الحد والمحل مما
وذلك ظاهر ونقض الشارح قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم
فان شرط عقل الذات امر ان القيام بالذات والتجرد وكذا نقض قوله
كل حال يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد عليه ايضا
النقض بصفة المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الامام مني

الح) اقول وجه الامل انه يستلزم كون امر واحدا موجودا وسدوما من جهتين وانه ﴿ على ﴾
بحال بالضرورة وايضا الجهة العقلية لا قيدية كما يظهر يادني تأمل فلا يكتفي لاجتماع المتقابلين اذ لا بد فيه من اختلاف
المحل بالذات او الاعتبار بل الحق ان يقال لا عقل لا اتصال بين الكيفيات بل اجتماعها ونعاسها منتصف زمانا

حيثما علمت حركات تلك العناصر في الكيفيات وتلك الحركات متوالت من الكل الى كينيسة واحدة والاشياء
متشابهة (قال الصائغ وهذا الكلام الخ) اقول هذا انه يكون لو كان التضاد في الاصطلاح عنده
بالمتشابهة وهذا وان كان ٢٣٣ ﴿ ظاهرا من بعض ما قاله خصوصاً من عبارة الشفاء لكن فيه تأمل

اذا تضاد الذي هو اقسام التسايل
لوا يكن بالمتشابهة الا ان لم يشترط غاية
الخلا في فيه لم يخصص التباين في
الاربعة وظاهر ان التضاد الذي هو
احد الاقسام هو المصطلح والقول بان
القسم هو التسايل بالذات وهو
لا يباين التضاد المشهور غير
المتشابهة مما لا يصح اليه اذا المتباين
بالذات انما يقابل المتباين
بالواسطة ولا يدخل فيه يكون
الخلا في بينهما في الغاية ام لا ثم اقول
قوله كمان بين نفس السواد
والبياض تضادا وغاية الخلاف
اراده ان بين السواد الشديد وبين
السواد الضيف تضادا وغاية
الخلا في باعتبار دخولهما تحت
جنسهما وهما بابحاث نفسية مذكورة
في حواشينا على الشرح الجسد به
للتجريد (قال المحاكات والجواب
ان الخ) اقول محاصل الجواب منع
كون القول بالزواج مبنيا على اثبات
الاستحالة في الكيفيات الاربع بل
اثبات المراح عكس بالفرع الذي
على ما ذكره وقوله وهي لا تحصل
بالاستحالة لا تدخل في الجواب
بل ذلك اعادة اخرى هي ان العلم
بالاستحالة بذاته ايضا وليس مدار
الجواب على اثبات المراح وقرف
على بيان الاستحالة لكن بيان
الاستحالة يمكن بالحاصل المذكور
بارة ذبيح يرمي دورط اذا ذكره
على ما شرح امره وهو عينه
القول بالمراح فلنوقف القول بالمراح على القول بالاستحالة على ما قررته موقوف على القول بالمراح لم الدور

على ان العلم في قوله معقول لذاته صلة العقل واما الشارح فجعلها على
لام التعليل والهندا فسر به وهو معقول بذاته وكأنه هو الظاهر
اذ معناه ان مجرد عن المادة وعلاقتها اذا نظرنا الى ذاته في شانه ان يصير
معقولا لا فسر ولا يحتاج منه الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة
ههنا الهيولى لا مطابق الخلق لوزود الصورة العقلية وصفات لمجردات
ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة من سها ان يصير لاشياء
الحالة فيها اشخاصا فهي من حيث انها شخص و لا امور الحانة فيها
من حيث انها اشياء من لا دور معقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع
قابلة للاشارة الحسية واستماع قبول الصورة العقلية انماها واذا تجردت
عن الشخصيات صارت معقولة لانها الوضع قوله (وهذا القوى
منقسم الى مدرة) القوة الباطنة اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة
اما مدركة للصورة او مدركة لتمامي ولعينة على الادراك حافظة
او تصرفية والحكمة اما حافظة للصورة المعاني ومعها دلالة فيه على
الحصر فلا شك في احتماله لوجود غيرها لكن لا يبعد ما من نفسه لا تحية
بمدد الحواس الظاهرة والفرض من التقدم ضطاما واسما لذاته ل
اعني ادراك الصور والمعاني وحفظها واصرف به الاشك في حدودها
ومن السخيل انقسام النفس بتلك الصور والمعاني لكونها جزئية حتمية
فلا بد لكل فعل من تلك الاداة من قوة جسمانية تركزه سدائه وهذا
ضروري لاسيما الى انكاره لكن يمتثل ان يكون قوة واحدة تكون مددا
تلك الاداة لبيانات مختلفة والفرض في هذا ان يصل بيان تعدد تلك

القوى قوله (والحاصل ان لم يوجد في الخارج كثرية رؤى في
الخط) ولا شك ان الاتصال انما يتحقق بالحس وانما لا يتحقق
في الصغر لا لكل انقسام لثقل بحسب مخالفتها في حد من حدود
المسافة حتى اذا زادت عن تلك المقابلة زال الاتصال للاتقسام
في الصغر فلا بد من قوة يتصل تلك الارادة بامات فيه حتى يرتسم فيها
صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يصل بها صورتها
في حد آخر وهي الحس المشترك الذي اذا انطقت فيه المحسرات كانت
مشاهدة وبهذا التقدم من الكلام يتم الدلالة ولذلك قصر السمع
عليه وعاذله والمقابلة انما تحصل في آن فهو كذلك لانها قريب المنة

و يتوقف على اثبات ٣ ﴿ المراح في ما هو المقتران من
في اثبات الاستحالة من انه يحصل كصفة متوسطة على ما شرحه
القول بالمراح فلنوقف القول بالمراح على القول بالاستحالة على ما قررته موقوف على القول بالمراح لم الدور

لكن الوجبة الذي ذكرنا بالابلايم ما ذكره الشارح بعد هذا في القول الاكبر حيث قال قد تبين مما مضى ان القول
بالمزاج مبني على اقول بالانفسانية اللهم لان يقال مراده ان صدق القول بالمزاج مبني على صدق القول
بالانفسانية لان العلم به مني على العلم بالاستحالة والاستحالة لية المزاج ﴿ ٢٣٤ ﴾ لا دليل عليه (١) قال

الحكيان واعاد طاهم الخ اقول يمكن
ابطال كل من الانتقالات والاستحالة
بكل من الحكمين وذلك بان يقال
لا يجوز انقلاب الهواء فلا مشلا
لامتناع صيرورة شيء شيئا وكذا
يمنع ان يصير الماء من غير الاستحالة
حدوث شيء لآخر شيء وانما هي
صاحب الحكيان كل واحد من
الانقلاب والاستحالة يحكم آخر
لان احدهما يحكم بالانقلاب الحق
والآخر بالاستحالة (قال الشارح
فما يقاب عليه الخ) اقول لا حاجة
اليه رد الرأى الثاني وله انما اورد
ردا للرأى الاول وانت خير بانه
مع ما فيه من التصف وهو الخطأ بين
ردا للرأىين بردي عليهما القائلين بالرأى
الاول جوزوا ان يصير ما هو قلوب
غالبا عند الحس بل هذا مذهبهم
(قال الشارح لان الضئونة الخ) اقول
اي يقتضيه بالذات ويكون الخلط
مترتبا عليه بلا واسطة شيء آخر
وحينئذ ظهر صحة قوله لان الضئونة
يستلزم الخلط ولا رده انه ينبغي
عكسه وكذا ظهر صحة التفرع
بقوله فلحركة الشديدة الخ تأمل
(قال الشارح والاجزاء الماردة الخ)
اقول هذا انما يلازم مذهب الكمور
والبروز اي الرأى الاول وكان الكلام
في ابطال الرأى الثاني وهذا وقع
من الشيخ حيث قال والبارد من

في حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استزادها وايضا
لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الانقطة فلا يكون
المشاهد خطأ عندما لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال بل يكفي
ان يزل تلك النقطة في كل حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة
لكن ابصارها في اي حد فرض ليس الا بحسب مقابلتها بالبصر حتى
اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال الارتمامات في البصر
فهذه الدلالة لا تحتاج الى تحقيق المقابلة في حد وزوالها من ذلك الحد
مع بقاء المشاهدة وامان للمقابلة آتية او زمانية فلا حاجة اليه قطعاً قوله
(ام لا يجوز ان يكون اتصال الارتمامات) توجيهه ان يقال لا نسلم ان اتصال
الارتمامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للبصر لم لا يجوز
ان يكون في الهواء فان النقطة اذا حاصرت جزء من الهواء يشكل ذلك
الجزء الهواء في يشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فاصغر هوا وانتقالها
عن ذلك المكان انتقالا مريعا في ذلك الجزء الهوائي دلي ذلك الشكل
فصحب اتصال الارتمامات في الهواء بتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية
المتجاورة فترى خطأ وانت خير بان اتصال التشكلات الهوائية لا يكفي
في مشاهدة الساطع لا بد مع ذلك من القول بان الهواء يلوّن النقطة واتصال
التأثيرات كاتصال التشكلات وكما ان الامام قال بذلك بلوح لمن يطالع شرحه
ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتمامات في البصر وتوقف الارتمام في
البصر دلي ما لا يمتنع من فارق ترتيب اثبات يقتضي تقديم هذا النوع على
المنع الاول حتى لا لا نسلم ان اتصال الارتمامات ليس في البصر وليس سلبه
لكن لا نسلم انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه قات
المتعان مرتبان دلي ما وجهه الامام فانه قد اما ترى القطر التازل خطأ
مستقيما وانقطاع الجوانب خطأ مستديرا وهذا الخط المشاهد ليس
بوجود في الخارج فلا بد ان يكون موجودا في قوة مدرجة جسمانية غالما
ان يكون قوة البصر او قوة اخرى ودلي هذا ترتيب المنع فبطل لا نسلم
ان الخط ليس بوجود في الخارج بل لا اتصال لتشكلات القطر في الخارج
ترى خطأ سلبه لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لا اتصال الارتمام
فيه ولما شير الشارح توجيهه ادلى رجب عليه تغيير ترتيب المنع فغداخل
بالواجب واحاب من الاول وهو المنع الذي ذكره اولاً بان الشكل

﴿ لو ﴾

اجزائه لا يصعد لنته (قال الفاضل الشارح ان الجسم المارء بالطبع الخ) اقول
ايراد الامام على الخ مني على حله ما دونه على ما يوضع فوق الجمد والمتسارر مما يوضع فوق الشيء
ان يكون شيئا تقبلا وله هذا فيمره بالجسم البارد بالطبع وهذه مناقشة يتدفع بتغيير اللفظ فانه لو قيل ما وقع

قوتى الجرد كالمهواه بمره الجرد لا يمكن ان يقال انه بارد بالطبع فطسته ببرده بالطبع على الجرد فطسته
غير مضى في مقام الاستدلال اذ قد ذكره من ان ما وضع فوق الجرد يبرد باطبع من غير ان يتصل به الجرد
بجواز الاستئصال ﴿ ٢٣٥ ﴾ اذ لا شك ان هذا الجسم ليس باردا جدا قبل الوضع على الجرد وبطله
صل باردا جدا فلو كان تبرده كذلك

بالطبع فاما على سبيل كون الاجزاء
الحارة ويزور الاجزاء الباردة وذلك
مما يزيد هبوا اليه بل هذا رأى بجاجة
اخرى وسيطله فحين ان يكون على
سبيل الاستئصال واما الجواب الذي
ذكره الشارح فغير تمام اذ للامام
ان يقول ومنه على الجرد يعين
الطبيعة على ابراز الكيفية الملازمة
للطبيعة (قال الشارح ويتابع الخ)
اقول لا يضمن ما فيه من التكلف
ويمكن ان يقال الكلام كان في المزاج
الذي كان من جنس الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذا
البث في كيفية استئصال هذا النار
والضوء ومناسب للمزاج من جنس
الكيفية المحسوسة وغير مناسبه
من حيث النوع ولعل هذا اقرب
مذكره الشارح (قال الشارح فان
فاعل السواد الخ) اقول الاولى التثبيل
بثال آخر لان اللون جنس للسواد
وليس من الصفات الذاتية اللازمة له
(قال الشارح عن فاعل الخ) اقول
وذلك بان يكون الذات حقة قابلية
وقاطعها فاعل ذلك الشيء اما بتأثير
جديد او بتأثيره في الذات فان هذا
الجعل يتعلق بالذات بالذات
و بلوازمه بالعرض والدليل على
مادده الشارح من ان الذات ليست
مستقلة في التأثير في الوازم انه لو كان

لو بقي عند زوال التماسكة لزم الخلل لمسلم النقطة في ذلك الموضع وعلم
هواه آخر وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اول مما ذكرناه لانه قول
بمشاهدة مالمس بوجود في الخارج فالقول يادراك البصر خطأ
في الخارج لانصير الشكالات قول بمشاهدة مالمس في الخارج مع القول
يادراك البصر مالا يقابله بخلاف القول بوجود قوة تدرك الشيء الغائب
عن البصر كالشهادة فانه ليس قولاً يادراك البصر في هذا العشرة
الى الجواب عن التمسك الثاني وهو ان ادراك البصر مالا يقابله ولا في حكم
ما يقابله مستعمل والمافع مكابر والتم ان التمسك يشاهد في مناهة امورا كثيرة
وكذا جاعلة من الرضى وغيرهم يشاهدون عند تطل حواسهم صورا
لا يراها الحاسنون في محاسنهم بل ربما لا يوجد في الاعيان امثالها
والانسان يتقبل في عامة اوقانه امورا يشاهدها ولم يشاهدها الا على سبيل
المشاهدة وليس ذلك الا ان ادراك هذه القوة المشتركة قد تقوى فيكون
مشاهدة وبضمف فيكون بخلاف قوله (والاستدلال على وجوده
بالمشاهدة الباطنة) بمعنى اذا راحت الى نفسك علمت ان المحسوسات
اذا كانت حاضرة ارتفعت صورها في الخواس مادية الى الحس المشترك
وهو المشاهدة ثم اذا كانت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك
الصور وهو التخييل فلو لا بقاؤها مخزونة مجمعة في قوة من القوى
الحسية لم يكن ممكنا ان تخيلها وهي الخيال ولما توقفت انما هذه الدلالة
على تغير القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك
قابل للصورة والقابل غير الحافظ للحجة ومثال اما الحجة فلان مبدأ القبول
لو كان مبدأ الحفظ كان المبدأ الواحد مصدرا لثرتين والواحد لا يصدر
عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الله قوة قبول الاشكال وليس له
قوة حفظها وهذا الدليل متفوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل
غير الحافظ لم يكن الخيال حافظة ضمون ان حافظ الشيء قابل له ثم ان الحجة
ضد بقاها لما رأى من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا
ينقض الحس المشترك فانه يدرك انواع المحسوسات و بالتفصيل يتقبل
الصور العقلية و يتصرف في البدن هذا ما ذكره الامام والشارح
فرضه الاسئلة من ترتيبها الواجب حتى قدم ضنف الحجة على نقض
الدليل واخر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عاده واجاب

كذلك لكان الشيء الواحد ماعلا وقابلا بالقياس الى شيء واحد وذلك باطل على ما سيجي ثم كلام الشيخ في النقط
للمقاسم مبنى على الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرناهما وهو ان الجمل لا يتعلق بتلك الصفات
بالذات وبكى لصحة كلامه هاته قلنا فيها بالعرض لعل هذا الوجه اقرب مما ذكره الشارح لتوجيه كلام الشيخ

« قال الصانع كآلة وهذا غير مستقيم » اقول بل هذا غير مستقيم لان خروج مزاج الانسان من الاضداد
الحقيق انما هو الى جانب البرودة بغلبة الثقيل عليه ولهذا كان مكانه الطبيعي مكان الارض فالمراد
من قول الشيخ حار ان جدا ملائنا الى الافراط ما كان بالقياس ﴿ ٢٣٦ ﴾ الى باقي الاعضاء كما يشرب

قوله آخر ما في البدن وبهذه الحرارة
الغالبية تقرب من الاعتدال قريبا
ما هذا مع ان الحرارة والبرودة
يتناسب النفس وغلبة الخفيفين على
الارواح لا ينافي قرب الثقيل والخفيف
فيهما الى التساوي اذا خالفا تمايز في
التساوي لا اقرب من التساوي
بل نقول غلبة الخفيفين عليه
اقدام من غلبة الثقيلين على
الاعضاء مع انك قد عرفت ان
الحفاة لها مناسبة للنفس لمجردة
لم يكن للتقيل ثم اقول الجواب الذي
جعله جوابا عاما ليس بحق لان الامام
حل الكلام على الاعتدال لثبوت
لكن يقول ما ذكرتم في الاعتدال
التوحي يجري في الاعتدال الشخصي
تظهير فكما ان احد له نوع مزاج
الانسان صار سببا لفيض النفس
الناطقة عليها كذا نقرل اعدايب
مزاج الاله يصير سببا لفيضان
النفس عليها لا على عضو آخر هو
القلب مثلا وكون لمزاج المعد
لفيضان النفس مزاج جميع البدن
لا يتفق انك ان اعدايب المزاج صار
على لفيضان النفس على ذلك الممزج
من جهة مناسبة للنفس فكذلك
يدعي ان يتعلق النفس او لا يمكن
مزاجه اعتدل لان مناسبتها لها
انما فاذ لم يشتر المناسبة « صلا فلا يتم
كلامكم وان اعيرت في الفضل

عن بعض الدليل بل اجتماع القول والحفظ في شيء لا يدل على ان مبدأهما
واحد بلوز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب الصورة
كافي الارض فانها يحفظ لشكل بصورتها او بكيفية الهبوسة ويقبله
بحسب مادتها فكذا الخيال لا بد ان يكون في محل جسمي فله ولا بد من
المادة وحفظه لقوة الخيال واما فراقه في شيء فيدل على تغاير البدنين
والحفظ والتناول ههنا مقترنان لا يمكن تحقق الحفظ بدون القول كما اذا
عرض آفة لمتم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما بعد زوال
المرض يستحضر الصورة التي كانت قبل المرض يحفظها فلا بد ان يكون
مبدأ ادراك الصورة مبدأ حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل
برأسه غير مانع الامام فانه ليس باستدلال بانتراف القول والحفظ
بل بمجرد انه برهما على مقارنة مدتهما بالحكمة المتأله ولو استدلل
بافترافهما لم يحتاج الى الحجة والمثال على ان قوله اجتماع القول والحفظ
يدل على وحدة مدتهما مستدرك في الاستدلال بل يكفي ان يقال نحن
لا نستدل على تغاير لمدتين بمجرد افتخار بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال
نظر فقد تكرر الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الالة بل
بمحصواتها عند النفس لحصولها في الالة فجاز ان يكون مبدأ الادراك
والحفظ واحدا او يكون الصورة حاصلة في القرة محفوظة ويعدم الادراك
اصدم حصاها عند النفس فافتراق القول والحفظ لا يستلزم تغاير
البدنين وما تولى له رصة بالحس المشترك والنفس ليس شيء لان جواب
النفس يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل وادحا ان يكون
الواحد مبدأ لكثير اما بالواسطة او بالجهات فليحزن ذلك في مبدأ القول
والحفظ بل يكون واحدا ومبدأ لها بمجهتين على ان القول انفسار
لا يدل ومن الجائر ان يصدر من قوة واحدة فعل ويرد عليه افعال
واما قوله ما صادر عن الحس المشترك استدلنا انما هو مناه ان الذي
يقسمه الحس المشترك امر عام وهو استثبات الصور مطاوق قوله عند
عينة المادة تعيد مشتركة لانه يستثبات الصور عند غيبة الالة في الخيال
يستثبات الصور عند حضورها في المشاهدة على ما مر ثم لا كل الاعمال يتحقق
الافى الاخص كان استثبات الالوان والاصوات وغيرها متضمنة لاعتناء
ثانيا فالصادر والامر واحد والامور المتكررة صادرة بالواسطة ويجوز

فيلبني اعتبارها في اول التعلق والافاء لرق ويمكن ان يقال القلب يخلق قسلا الاعمال ﴿ ٢٣٧ ﴾ ان
فعله هو المرح هذا وفي قوله اعني جميع امزجة الاعضاء فائدة وهي ان المراد من مزاج الانسان مثلا حيث
يقال انه اعتدل الامرجه ليس الاجموع امزجة الاعضاء اذ لكل عضو مزاج مخصوص يخالف لمزاج الآخر

فكما ان من مجموع الاعتناء يحصل بدن واحد في وحدة حقيقة مختصة بالآثار والوظائف فكذلك الجسم الواحد يحصل من مجموع الاعتناء يحصل وحدة حقيقة وهو المراد اذا قيل انه احد اولاً (قال المحاكات لابد مع ذلك الخ) اقول بهذا
 يتدفق اراد اورد ﴿ ٢٣٧ ﴾ بعض الصفتين وهو ان فيضان الصورة والتفصيل بعد المزاج لو كان

من جهة واحدة التي بها تاسب البدأ ينبغي ان تقبض النفس على البسيط ثم قال فان قلت عدم الفيضان على البسيط لانه يتحقق فيه كفتان فاعلة ومنفعة فالجواب ان في صورة الامتزاج ايضا يحصل كفتان احدهما من سلطة بين الحرارة والبرودة والاخرى بين الرطوبة واليبوسة اذن للمعلوم بالضرورة انه لا يصدق على كيفة واحدة انها حرارة ورطوبة كانه يصدق عليها انها حرارة وبرودة بالقياس الى الطرفين وهذا حق وان كان الظاهر من عباراتهم ان المزاج كيفة واحدة بين الاربع هذا آخر ما تيسر لي في النقط الثاني (قال المحاكات لكنه ليس معنى النفس الخ) اقول سيجي في كلام المحاكات انه ذكر الشيخ معنى مشتركاً يصلح لان يكون معنى النفس وهو مبدأ صدور افاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة للارادة فلو كان معنى النفس هذا لم يرم دخول الغير في النفس ولا خروج فرد منه وقد تقرر في موضعه ان التواطي خير من الاشتراك (قال المحاكات لكن لم يعرف الخ) اقول يعني لو عرف النفس باعتبار انها صورة تقتضي مراعات التناسب ان يكون الجسم بمعنى المادة وليس كذلك لان الصورة توهم

ان يصدر من الشيء الواحد امور متكنة بالوسائط وهذا كما ترى فاسد لان الصادر من الشيء لا يصكون الامر متشخصا واما ان يكون عاما ويصدر بواسطته امر خاص فهو غير معقول والاولى ان يقال الادراكات اشعة ثلاث والذي سمين ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه لا يغفل الاضلاع واحدا قوله (بل انه هو قياس من اشكل الثالث) وهو ان المادة يقبل الاشكال والمادة لا تحفظ الاشكال والقبول مقار الحفظ فبدأ القبول لابد ان يكون مقار المبدأ الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال على اختلاف البادى وكفى في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية ولا حاجة الى اثبات الكلية وهذا غير وارد لان المثال انما اورد دليلا على تقارير المبدئين كادل عليه المحجة لاعلى تقارير القبول والحفظ حتى يكفى اثبات الجزئية فلا بد في الدلالة على تقارير المبدئين من اثبات الكلية والعجب انه كان يستدل بافتراق القول والحفظ لانه برهما واستدل ههنا بمجرد ثمة برهما قوله (و لوجه الثاني) ان ثمة لانه الى كل محسوس ثمة احوال استحضاره والذهول عنه ونسيانه وانس استحضاره الابدراك وحفظه ونسيانه نزولهما حتى يحتاج الى تجشّم احساس جديد ولا شك ان لا ادراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مضاربة لقوة الادراك ومنع الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للذرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذي هو آفة الادراك فهو ممنوع وان اراد انها غير حاصلة للنفس فسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد التعليل لما مرّ آتيا وللآمام منع آخر لم يفته لقوته وهو ان الانسحاب الصورة لو لم يكن محفوظا في حال الذهول احتاج الى تجشّم احساس جديد كافي للنسيان وهذا لان محل الحيال جسم يحصل دائما فينعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة والحالة فيه فضلا عن الصورة المحفوظة فيها مع انه لا حاجة الى تجشّم احساس جديد قوله (فاستدلال مشترك على وجودهم) اعلى وجود الحس المشترك فلانا نتحكم على هذا اللون بانه غير هذا

ان يكون حالة بل انما عرفت باعتبار انها حصل واليه اشار بقوله وانما عرفت باعتبار انه كل والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمه متممها ومحصلها ذلك الكمال وفيه اشارة ايضا الى ان لفظ الكمال انما يؤيد جعل الجسم على الجنس لانه معنى مبهم ناقص محتاج الى مكمل وامام المادة فهي مقصودة بذاتها

لا يحتاج الى محصل فهذا منسوبة آخر العمل المذكور وإنما قال يومه لان الفصل لما أخذ بشرط لا يشترط صورة سواء كان حالاً ام لا بل هو اذ كان كلامه لا اذ صرح الشيخ بان هذه الاعتبارات تجري بين النوع والشخص اقول لا يفتي في مسافة الوجه الاول وإنما منسوبة لفظ الكلام ﴿ ٢٣٨ ﴾ تشترك بين الخلق اي جمل

الجسم على الجنس وجهه على المادة وذلك لانه كما ان الجسم بمعنى الجنس باعتبار ايهامه ناقص يحتاج الى محصل رافع لايهامه كذلك الجسم بمعنى المادة ناقص باعتبار ترتيب الاثار والالوان المستندة الى الصورة فهو ناقص يحتاج الى انضمام بل الحق ان يحمل الجسم على المادة لان النفس ليس اسماء لذلك الامر باعتبار انه فصل بل باعتبار انه صورة يصدر عنه الكمالات الثابتة اذ من المعلوم ان النفس النباتي هي الصورة النباتية التي هي مبدأ فصل النبات لفصل النبات وكذا النفس الحيواني هو صورته النوعية والنفس الانساني الجوهر الجبرد الموجود في الخارج بوجود مفار وجود البدن وقد صرح بذلك الشارح في فصل بيان المركبات الثلاث حيث قال والمركبات ثلثة ذو صورة لاضله ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس فاذا تامة ومولدة للثقل لاحت لاحت ولاحركة ارادية له ويسمى نباتيا وذو صورة هي نفس فاذا تامة ومولدة للثقل وحساسة ومفرقة بالارادة ويسمى حيوانيا واذ كان المراد بالنفس ذلك الامر باعتبار انه صورة ملا فصل فينبغي ان يكون المراد بالجسم هو المادة لا الجنس

الطعم او على صاحب هذا اللون ياته صاحب هذا الطعم والجسم بين الشئين لابد ان يدركهما قدر هذا الطعم وهذا اللون اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد من الحواس النفسية لا يدرك الا نوعا واحدا من الحسوسات او غير فيكون نسبة جمع الحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك وهذا اعني ان كان الحس هو الحس المشترك اما اذا كان الحس هو العقل فلا يجوز ان يكون العقل مدركا لهما لحصول صورتهما في قوتين وهذا نفس اعتراض الامام واما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كالا يحصل القوة مدركة للجمع لا يحصل القوة حافظة للجمع والا فندم صورة كل واحد من الشئين عند ادراك الآخر والتفاتة اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا رأى ما يأكله يدرك لونه وطعمه معا وتفرع اعتراض الامام ان اعلم على يد ياته انسان فالحاكم بشئ على شئ اما ان يجب ان يدركهما سوا ولا يجب فان لم يجب بطل حجرك وان وجب فالحاكم على يد ياته انسان لابد ان يكون مدركا لهما لكن للدرك للانسان الذي هو الكلّي النفس فيكون الدرك زيد لنفس ايضا واذا كان النفس مدركا للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا وحيث سقط المحل واما جواب الشارح ان النفس يدرك الجزئيات بآلة والكمالات بغير آلة ففسد دفع لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين محسب آتسين قال والذي يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق ادراك المذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ولو حاز ان يقال الذائق الدماغ مع ان يجرد خلافة جاز ان يقال الذائق الكعب والعقب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو ادرك الحس المشترك وليس الابصار الادراك الصر فلا يكون ابصارا لشيء ابصارا واحدا بل ابصارا في وعلى ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى الملاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغية فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحد من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول

(قال المحاكات ليس المراد المح) اقول لو كان كذلك لم يحتاج الى تقييد الجسم بالطبيعي ﴿ بان ﴾ احتراز عن الصنعي اذ تقييد الآلي كما خرج صور البساط والمعدنيات كذلك خرجت صور الاجسام الصناعية ولا يذهب عليك ان قول صاحب المحاكات احتراز عن صور البساط وصور المعدنيات وصور الاجسام الصناعية

دون أن يقول استدل من فصولها بما يشهد أن كان ما عهدناه فأمل قال الشيخ ما قصدني أن هذا يكون كالكلام
يحتل أن يكون ما موصولة ويثبت كان لفظ هذا إشارة إلى عدم الفظة والاثبات وأن يكون نافذة وحيد كانت لفظ
هذا إشارة إلى الفظة ﴿ ٢٣٩ ﴾ وعدم اثباتها ومقتضى من الأمام حيث قال إذا عرضنا على عقلائهم

ال قضية وهي أنك تدرك أعضاء حالة
الثوم والسكر وعند انزعاج
الأعضاء فيه قوت الحالة الأولى
من الحالات الأربع ففيه تسامح
(قال المحاكات وكونه صحيح المزاج
الح) أقول أنت خير بأن هذا غير
ما ذكره الشارح إذ الشارح جعل
قاعدة اشتراط صحة العقل البتة لذاته
والاشتراط بالمرض ذكره في بيان قاعدة
صحة البدن ولكل وجه ويتوجه
عليه أن هذا يخلف لما هو المشهور
من أن النفس لا تنقل عن ذاتها دائما
وكذا يتوجه على ما ذكره الشارح
من النسبة لذاته إذ يفهم منه أن عند
عدم صحة العقل قد يفتل عن ذاته
ولا يبعد أن يرجح هذا بأن المراد
من الصحة والذهول في العلم الحضور
ليس الأصم الانفصال إلى المعلوم
بذلك العلم ونحن نعلم أنه كثير
قد لا تنقل إلى ما هو معلوم لنا
علما حضوريا كصفات النفس
وقد صرح بهذا أي باشتراط
الانفصال في العلم الحضورى بمضمون
وكيف والمشهور أن الانفصال
في زمان واحد أو حدثين محال فأمل
(قال المحاكات فالأول أضعف)
أقول أما بيان الضعف في الحجة
الأولى فهو أن الحجة القائمة على
الدعوى الأولى أن الملازمة المشار
إليها بقوله فإن لم يحصل له شعور به

بأن إدراك الحس المشترك الذوق تحصيل الذوق وتحصيل المذوق ليس
في الغيب بالضرورة وكذلك في الإحصار إدراك الحس المشترك تحصيل الإحصار
فلا يكون إحصاره إحصار بن فيه نظر لما مر من أن مشاهدة المحسوسات
بالحس المشترك كما أن تحصيلها به والفرق بينهما أن التحصيل إدراك الصورة
في الغيبة والمشاهدة الإدراك مع الحضور والحق في الجواب أن الذات
ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نسلم أن ذوق النفس ليس بواسطة
الدهاغ مع أنه إذا خلفه آفة بطل الذوق بخلاف ما ذالحق الكعب آفة
وكذلك الإحصار ليس إلا إدراك النفس البصر لا بمجرد حصول
الصورة في الباصرة لو بمحصول الصورة في العصبية المشتركة والحس
المشترك ولذلك قال علماء المتأخرين ابتداء الإحصار في العصر وما بعد
عند العصبية المشتركة وكما عند الحس المشترك فالجواب عن الثاني
أنه قياس الصور على الأعيان فالصور أن تواردت على محل واحد
لا تختلط وأولى أجزاء صغيرة من المحل لا يثبت وقد سقت الإشارة إلى
تحقيقه مرارا قوله (فإن إدراك المعاني دليل على وجود قوة تدركها)
تقر بالدليل أن مدرك المعاني الجزئية لا يجوز أن يكون شيئاً من الحواس
الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لأنه لا يرسم فيهما
إلا ما يأتى من الحواس وتلك المعاني لم يأت من الحواس ولا النفس
الناطقية والألم يوجد في الحيوانات أجمع ولأن مدرك المعاني الجزئية
ربما يخلف العقل فلا يكون عقلياً فلا بد من قوة باطنة غير ما يدرك
تلك المعاني وهي القوة الوهمية ولا يتحقق عليك مما حلت أن المدرك لصور
المحسوسات ومعانيها هو النفس ولدت مدركة لها بالذات لأنها جربة
حسائية فلا يدركها إلا بقوة حسائية لكن الكلام في أنه لابد أن يكون
إدراكها لصورته بقوة والمعاني بقوه أخرى علم لا يجوز أن يكون إدراكها
للتوعين بقوة واحدة حسائية كما أن إدراكها لأنواع المحسوسات بقوة
واحدة هي الحس المشترك قوله (ذكر علماء التشرع) أعلم أن الدهاغ
من مقدمه إلى مؤخره تنقسم إلى ما يخص باسم الأجزاء وتنقسم
إلى ما يخص باسم البطون أما إلى الأجزاء فهو أنه ينقسم قسمين
متساويين في المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدهاغ قريب
الشكل من المثلث أو المخروط فاعده في مقدم رأس كان مقدم الدهاغ

فهو بوليس بجى ء وسة أفعال السكر والثوم الغالب كثير ما وصل المولم ولا يدركه وكذا الملازمة المشار إليها قوله
والألمية من ولم ينسبط طاهر الفساد إذا طبع به من ونسبط من إدراك الشيء المولم والمذم من غير أن يحصل به
الصديق بأنه مؤلم أو لمذ كيف والحيوانات العجم يحصل لها الألم والذي وعيد المحققين لا تصديق لها وأما بيان

المنصف في الجبة الثانية فلان قوله وهو محال لاستعمال الجمع بين المثلثين منطوقه لان اجتماع المثلثين المستحيل ان يوحدا في محل ثالث وهما يوجد احدهما في الآخر وايضا لا يتحدد الوجود فيهما بل يوجد احدهما بوجود صني والآخر بوجود ظلي وهذا الفرق كاف في التمايز بين المثلثين ولم يلزم رفع ﴿ ٢٤٠ ﴾ الامتياز وهو الدليل على امتناع

الاجتماع وكذا قوله ولاه ليس احدهما بالخالية والآخر بالخلية اولى من التمسك بنوع اذ لعل الترجيح من جهة الوجود الصبي وكذا قوله وامان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات في نوع اذ السالم بمحصل الشيء بوجهه لا بد كما هو المشهور ان تصور الشيء بالوجه هو تصور الشيء حقيقة والعلم به وحيد لا يتوهم اجتماع المئين اذ الحاصل في النفس هو صورة الوجه المتخالف في الماهية واتحاد العلم والعلوم بالذات انما هو في الصور بالكون وكذا قوله لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل ان يقبل بالعلمة ممنوع اذ لا بد في العلم الحضور من التماسك انفس الى العلوم ولهذا قد يشغل النفس عن صفاتها ولا تطلعها الا ابراهيم ل قد تنكرها ولا تطلعها اصلا قال المحاكات فلان الاوليات الخ قول وايضا لم ادر بالاولى هي تا مقابل الزمان كما يشعر به تقرير الامام (قال المحاكات) يتوهم (الفصل الخ) قول وايضا ليس على المستدل بيان ان مقدماته بديهة او نظرية بل يكفي كونها معلومة وهذا صاحب المحاكات لم يذكر وجهه ان الخبط في التزييف اقول وجهه ان الدعوى لما كانت بديهة فلا يضرها الاراد على المذكور في صورة الدليل وايضا كلام الشارح يدل على ان

لاحتمال اغلط ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلط واقصر والجزء المؤخر اضيق وادق واطول حتى يكون طوله كالمنصف من طول المقدم وهذا الاتهام يحتاج حاجز بين الجزئين من الغشاء اغلط ولا كانت الأزواج السبعة التي هي الاعصاب الدماغية موضوعة في طول السماغ كان حصة الجزء المقدم كالمنصف من حصة الجزء المؤخر فلذلك ثبت من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج الثالث من الحد المشترك بينهما واما الى البطون فهو ارل الدماغ تجاوبف ثلاثة اعظمها البطن الاول ويستعمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر واصغرهما البطن الاوسط وهو كنه من البطن المقدم الى البطن المؤخر ثم ان جراً من حوهر الدماغ تغد من مؤخر الدماغ في ثقب الفقرات متدرجا الى الصلبة وهو النخاع وقد ثبت العصب زوجا زوجا من حنيه موازيا ومصادقا للاعضاء فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع فالدماغ كالمين والنخاع كالتهرته والاعصاب كالاشجار على اطراف الانهار وان اعتبرنا الروح الفاسد الساري في الدماغ والنخاع والاعصاب فالدماغ كالمين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار كالمأخوذ من الجدول الكبار والاعضاء كالزراع اذ ثبت هذا التصور فقول اراد الشارح اريد ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم من الدماغ فذكر ان قوة اشتم في دائنتين تآذين من مقدم الدماغ وقوة الابصار في عصبتين محوختين عند جوارزائنتين وهما الزوج الاول من الأزواج السبعة وقوة الذق في السبعة الرابعة من الزوج الثالث الذي سبناه الحد المستقرات بين الجزئين وقوة السمع في القسم الاول من الزوج الخامس الذي مشوه خلف اثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان ان منشا الاعصاب الاربعة هو الجزء المقدم وفيه بحث لان الزوج الخامس لكال خلف اثالث والثالث في الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه في الجزء المقدم وايضا صرح الشيخ في الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ واعاوقع في هذا الجمل لما رأ في بعض نسخ الكليات وفي الشفاء هذه العبارة بينها وهي خطأ والسفحة الصحيحة التي تعرض لها الشروح ان هذا القسم منبت بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ

حكم الامام بكونها برهانية فاسد اي دعوى ذلك باطل وما ذكر صاحب المحاكات ان ما ذكره ﴿ او ﴾ الامام من الدليل على كونها برهانية باطل ولا يلزم منه بطلان المدعى والوجه فيه الرجوع الى الوجدان (قال المحاكات يقول الشارح الخ) اقول حل كلام الشارح على ما يبادر منه على ان السخ قسم الباطنة بسمين احدهما

الى الفصل والى القوى الباطنة وثانيهما الى ماهو بوسط والماليكون بوسط ولواد بالوسط الواسطة في الفصل
على ما يظهر من الفصل المصدر بالوهم والنتية وفي هذا الفصل نفى احتمال مايكون بالقوى الباطنة غير النفس
مطلقا وكذا احتمال ماكو المدرك هو النفس بواسطة نفى احتمال مايكون المدرك

هو القوى الظاهرة والنفس بلا واسطة ثم نفى الاحتمال الاول
في الفصل الثالث في الثاني وهو المطلوب واقول في هذا الموضع
يتوجه امور اما اولها فلان المتبادر من كلام الشارح انه جعل حيثثذ
في كلام الشيخ اشارة الى القرض المذكور وهو حالة الانفراج اول
الخلفة فيتوجه انه بالحالة السابقة عليه لذات كانت مدركة فيها
والطاهر انه اشارة الى الحالة الحاضرة اي حالة الغضاب واما
ثانيا فلابد ان اراد بالمدرك مايكون مدركا حقيقة لا بواسطة الادراك
كما والطاهر لم يلزم من نفى كون المدرك هو الماشعر الظاهرة والقوى
الباطنة ان يكون هو العقل بنفسه لابقوة غير نفسه على ما ذكره الشارح
لجواز ان يكون القوى واسطة وآلة في الادراك لانها مدركة وايضا
كلام الشارح اوبقوة شيء آخر غير النفس فان القوة الاخرى آلة
واسطة لا مدرك كذا وايضا يصح قول شارح لان المدرك في تلك القرض
كان غائلا عما يقابره اذا افروض ان القوى هي المدركة والشيء
لا يقابره نفسه وان اراد بغيره ان يكون مدركا وآلة للادراك حتى يدخل
العقل والقوة فيتوجه ان كون القوة الاخرى آلة للادراك لا يقتضي كون

ولله ليمفرق بين الجزء المتقدم والبطن المقدم فان مبادى الاهداس
الاربعة في البطن المقدم لاقى الجزء المتقدم وهو مراد من قوله لاسيما
في مقدم الدماغ لكن توزيع الاهداس بحسب الاجزاء لا البطن
كما شرنا اليه والمظهر ان مبادى الاهداس الخمس الدماغ والخيال ومبدأ
عصب الحواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدأ عصب الحواس اما في
الدماغ او الخيال والروح المصروف في مبادى الاهداس التي هي الدماغ
والخيال آلة الحس المشترك وان قال لاسيما الروح اصوب في مقدم الدماغ
لان اكثر اعضاء الحس من مقدم الدماغ ولم يقل عطلة في مقدم الدماغ
لان بعض مبادى الحس ليس مقدم الدماغ بل باقي الدماغ او الخيال
واما قوله فان الحس مشترك كما ان عين فهو بيان لقوله آله الحس المشترك
الروح المصروف في مبادى عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك كراس
حين يشع من تحت اثار وهي اعضاء الحواس الخمس والماء الجري
والهوا ريح من تحت اثارها مثل الحسوسات تتصل بها
والروح مصبوبة في مبادى تلك الاهداس اعي الدماغ والخيال
واقرب بالروح المصبوبة في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك وانما
في زهر يتأدى مثل البصر وتوفي زهر آخر مثل السمع وتوفي
تال لا يفتي للآلية الادراك النفس بواسطة الروح المظلم فيه صور
لحسوسات وبواسطة الروح المشترك الذي هو آلة الحس المشترك
والمدركة للحس لاسيما حركة اليدين والاربع والتميز كمثل ترفف
اربع الحسوسات على حركاتها وليس كذلك هذا كلام من عند نفسه
فانهم ان قرأ جميعا على ان الصور تتأدى من الحواس الى الحس المشترك
ادى رارة اشارته الى بعض احوال الالهية اذ راحة
المشاهدة من جرحه من الهواء مرة المشاهدة ذلك يتم وكمل
لاشياء ايضا لا بد ان يكون تحول مثل الحسوسات في الحس
المشترك وهي حاصلة في الحسوس فلو لم يأت منها اليه فكيف يتصور
حسوسات من غير ما ذكره الامام من ان الروح لذتي لو حفظت الحس
ان ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان ذوقا طعم في ذلك
روح الى الدماغ وفي وسط الدماغ وفي مقدم الدماغ مثل ما يجد
في اساس مشهته سباعا عدم الفرق بين الصور والاعيان على ما هو

المدرك مدركة فلا يتم ٣١ الاستدلال بقوله شارح في ذات القرض كان غائلا عما يقابره على
عدم ربه اقرب الاخرى ان المدركة كيف يدعى كون آلة الادراك لابد ان يكون مدركة مع ان النفس مدركة
بالحسوسات بالآثار مع عدم الادراك الاكليات الجزئية وكذا لا يدرك للبدء الذي هو فاعل الصور والادراكات

أو كذا أيضاً فيلزم لا يتم من أن يكون القوة الأخرى آلة في كونها محركة فلا يلزم كون المدرك هو النفس بذاتها
وأما ثالثاً فلأن الدليل الذي ينفي به كون القوة الباطنة مدركة سواء حل المدرك على المدرك الحقيقي أو المعنى
الاعم يلزم منه نفي كون المدرك هو الشاهر الظاهر سواء حل المدرك **في ٢٤٢** على المعنى الاخص والاعم

مراداً قوله (قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم)
الوهم سلطان القوى الحسية كما ان العقل سلطان القوى الروحانية
الان حكم الوهم ليس يحكم فحصل فانه للمركب حاكماً الا في الجزئيات
لاجرم يكون حكمه مشرباً بالشوائب الحسية والخصالات كما اذا رأى شيئاً
اصغر حكمه به حل ارجو فر يابطط به بخلاف حكم العقل فانه
مجرد من الشوائب وا كان الوهم هو المستخدم لسلطان القوى الحسية
لاجرم تور الدماغ كله آفة **قوله** (اذ لا يجب ان يكون كل

حاصر متصرف في مدركاً) هذا بناء على ما تقدم من ان الادراك
ليس معاني الحضور بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب نظر
اذ قاعدة الحكم من الشئ يحار يدركها والجواب ان المتصرف
هو المدرك هو مدركه بذات على ما عرفت في الجواب عن الثاني
قوله (ومول ان الشيخ في في القانون) لما قال الامام وهذا شئ
ذكره في القانون كذب من ادخل به لم يحكم بالظاهر في القانون ثم بانه حكم
في الشئ بل الحادثة في المذكرة لكن من الجهتين حتى لا يلزم ان يكون
اقوى من حاصل كلامه انه ربما يزول المعنى الجبري عن السلطة
رتبته متبذل الزعم بقرينة المخلة تعرض صورة مدد صورة من الصور
المخترعة في الخول يثبت للمعنى من تلك الصور في الحادثة وذلك لار المعاني
الجبرية كانت سائرته من الصورة فمئذ نسبه فيها اذ من صورة
بمدد صورة يمتد ذكر قطعاً **قوله** (والحق ان الدكر الخ) كان له دور
لمحروته انما في المحس الشئ مع حضوره وهو المشاهدة
ثم انخراط في الحسار ثم ادراكاً في حال غيبته وهو الخفي لا يتم
الاباقتوت وزواله من ادراك الخيال فيحار في ادراكها الى تجسم احساس
جديد كذلك المعاني الثلاثة بالحواس ادراك وهو شار الوهم وحفظ
وهو شار الحافظة ذكر وسو كاذره لشاح ملاحظة المعنى المحفوظ
وهو الدهور والايتم بالروين داهيه وهو استرجاع المعنى
درزوايه فانه ذرال المعنى الحافظة لم يتجسم الى تجسم حاسم يد
ل تعرض الوهم على حسه صور الحال ويدك المعنى وينطق بالحاسة
وهو الاسترجاع يحتاج الى ثلثة اعمال ذكرى تصرف في الصور وهو
شار المخلة وادراك المعنى وهو شار الوهم وحفظه وهو شار

فلا يحسن قوله في ان يكون ذلك
الادراك الشاهر الظاهر الخ وايضا
لم يتوجه الشارح تصحيح الفرج
في قول الشيخ فبني ان مدرك ذلك
الح على ما سته لانه انما استدل
على نفي الاختيار الى الوسط دون
الاختصار الى القوة الأخرى فلا بد
امان تقديره في كلام الشيخ
اي ما طرقت تغتر الى وسط وإلى قوة
او اراد بالوسط ههنا ما يد اول القوة
الأخرى والحق ان يحمل كلام الشيخ
على نفي كون الشاهر والة في مدركه
بل على الاعم بان اراد ببلدك في كلامه
المعنى الاعم والدليل على نفي كون
المدرك بالمعنى الاعم القوة الباطنة
اننا فرضنا فيقال الحراس عن الادراك
في الفرض المذكور فلم يكن القوة
الساكنة مدرك ولا آلة لكن في
الامر الثالث على ما عرفت نار ايضا
لاحد ان يقول في الفرض المذكور
انما لم يحسن ان تلك اعزى خافه
عن الاحساس لاهن ضائق الادراك
ولعل ادراكه نفسها ليس بطريق
الاحساس بل يكون على نحو العلم
الحضورى كما لم النفس بذاتها لم
قديم القوى الباطنة الى ما يكره
بوساطة اى لوسط في الثالث حديق
لا يحسن اذ ادراك القوى اما يكون
الجزئيات ولا يكون هناك كسب ووسط
لا يملك لم يثبت بعد ذلك قسم
الاهمال بل انما يزداد الى
والاضرار والاشغاف

هو ان ذات الانسان غير اعضائه واما ما عرفت فليس الى ما يحسن بعد ذلك وحيداً كان الفصل الثاني

مشتزكا بعضها ففعل مقصوده من نسبة التطويل الى كلام الشيخ ذلك والشارح ان يرد عليه بأنه لا يمكن ان يكون
 مجرد ذلك في تلك التصول حتى يستدل به بعضها بل كون ذات الانسان بغير اعضاءه وقواه ايضا فلا تطويل
 على انه لو حمل الدعوى مجرد ٢٤٣ كونه مغاير الاعضاء لا شك ان ما ذكره الامام اخصر بما ذكره

الشيخ وبه يحصل مقصود الامام
 بقول الشارح وهذا هو الذي
 قرره الشيخ ان ارادته عينه بالفرق
 اصلا فكايرة وان اراد انه عينه
 في المال فلا ينافي استعماله على التطويل
 قال الشارح واقول ليت شعري
 ما يدعي اقول هذا الجواب مشترك
 بين الدليل وحسب انقض فان المسلم
 دعوان في الفرض المذكور كذا
 فذلك عن ادراك الاعضاء عنوان
 انها اعضاء لا يتواراها مدركة
 بحركة فان قلت ادراك الاعضاء
 اعما هو بالاحساس وفي الفرض
 المذكور انما الحواس عن الادراك
 قلنا المسلم في الفرض المذكور اغفال
 الحواس عن الاحساس لاهل الادراك
 مطعنا رادراك الحواس نفسها
 ليس على سبيل الاحساس بل على
 سبيل العلم المحض وكما يقولون
 في ادراك النفس ذكرا لا يرى مدركا
 على ان العلم المحض لا يتصور انما يصح
 من الجرد دون المادي والاعمال في
 العلم اعني الاستدلال فاعلم
 قال المحقق لا ينافي ما ارادته
 طيبة نوع الجسم الا بالاعتناء
 بل يعني ان انما الجرد لا يكون مقومة
 لتوهم الجسم المادي ذلك منها اخل
 تحت جسد الاخر لا يتوهم من النفس
 مجردة والبدن مركب حقيقي له
 وحدة حقيقة لكن يحصل نوع
 من الأخوة لا بشرط شيء والعقل
 هو الصورة لا بد من شرط شيء والحصل لطيفة الروح ليس الفصل
 هو النفس انما كانت مقومة لتوهم الانسان والانسان مركب من الحواس
 من الدن انما كانت مقومة لتوهم الانسان والانسان مركب من الحواس

الحادثة قد بان لا حاجة في ثبات الذكر والاسترجاع الى ثبات قوة
 سادسة والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسرنا ذكره
 بالمستحقة في القنون وصرح في الشفاء بالاشارة في بيان معنى الذكر
 وكيف طاعن الذكر انما يكون بهدالسين وهو زوال المعنى او الصورة
 عن الحزمة والاول ان يبدل عبارة الذكر بالاشارة فاحر في بحث
 الخيال قوله (وأي هدى المسالخ لما مر اخصاص القوى بالواضع
 المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه طبعي لا يعرف الاطباء الا حديث
 الآفة في الغيبيل ولعله والذكر بهروض الفسار لهجا وبف التلافة
 لم يتوا الا هذه القوى الثلاث ولم يفرقوا بين المدرك والمساعد والمباد
 هذه الاعضاء هو الجواهر في الان في اطلاق الاعضاء عليها فسامحا
 وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث
 قال بان مدعى لآلات داه مخفلا ذكر الامام انه استدل لال
 على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولم يذكره الشيخ
 من تقديم قوة وتأثير اخرى يتوقف طائفة ضرورية انما استل احسب
 المرصع قوله (ثم اعتبار الوجوب) هذا سأل للترتيب ان يرى
 ومؤكد انفسه على الواجب في الحكمة لتغالبه ان تقه القدرة التي
 تفيض صور المحسوسات وهي الحس المشترك والحوال وفي حرافرة
 التي تفيض معانيها الى الوسائط وهي اوهى اولى آخر الدماغ وهي
 الحافظة وتوسط بينهما القوة المخرقة فيهما ما تركيب من لصرة تارة
 والاعمال تارة واصور والاعمال اخرى وفيه صور المحسوسات
 الى الجرم لان الاحساس اما علوية ويسمى بالادراك اما سفلية
 باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتفعة في اعلى
 كانت اعم دون جسيم ومثلها في محسوسات الروح
 لان الروح تكون من تربية الاخلاص وتربية ما ولاكان التي باسمه
 في المحسوسات لطيفة راسخا فانما كانت الروح لا الحس اذا لا
 من الجسميات والخرافات قال الامام هذا وجد من الاستدلال على
 اختصاص القوى بالراضع المذكورة وذلك ان الحس مشترك وحيث
 انما الحس ظاهر اعلمها بطاهر المحسوسات والجسم العباد
 في مقدم الماد فاعاواخر القوة الرهية والحكمة لهما عن متاسبة

الشارح وتعبير بالنفس مجردة اقول فيه لطرف لانه قد قرر ان الجسد هو
 هو الصورة لا بد من شرط شيء والحصل لطيفة الروح ليس الفصل
 هو النفس انما كانت مقومة لتوهم الانسان والانسان مركب من الحواس

الذهن يلهه التركيب الحساري وعلى وقته حتى انه في الذهن عبارة عن الجنس والفصل وفي المادج عن المادة والصورة بالمعنى الاعم والجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة (قال لخصايات انما يخص الخ) حاصله ان الخصيص بالنس لان الدليل لا يجري في غيره اقول وفي تقرير ٢٢٤ الشارح يوسع مساهله

انقولوه اذا ادراك انما يحصل بافضل المدرك على ما يستظهر انما يصح اذا اراد بالفضل المدرك تأثره عن فيضان صورة المدرك ومعلوم ان قبول صورة المدرك لا يقتضي المتخلفة بين المدرك والمدرك للماهية فسم الادراك بالنس يقتضي ذلك لا نال اندرك بالنس ما يوافقت في الحرارة والبرودة من الهواء والماء هذا والقول بان المدرك لعله موعرض في المزاج الذي باطل لان المدرك لا بد ان يكون امرأ شاعيا باقيا وهذا بخلاف ما اذا كان المزاج شرطا للادراك ان شرط الادراك يجوز ان لا يكون واحدا بالعدد وتظهر ذلك انهم لم يجوزوا كون ماهية الصورة علة قاطبة للهوى ووزوا كونها شريكة لها وشرطا لآتيها على ما هو في النبط الثاني (قال المحاكات لما قال اول الخ) اقول وهذا توجهه خلاف سابق كلام اشارح لاه قال انما اخار الشيخ من الافصال الدو به الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك افترض تذكره في الفصل التالي وهذا الفصل بالعرض الذي يذكره على ما قرره هو انه انما استدلل على وجود النفس في الفصل المقدم بالحركة والادراك دون الافصال النباتية لبيان لك ان تلك النفس

الحس الظاهر وبوسطا المتصورة مبهمة ثم استعرض عليه باه بانها انما لا يلقن بالاقسام العرفية ومع ذلك غير تام لان السمع والنس في موخر الدماغ والذوق في وسطه وليس جعل الحس المشترك في مة - م الدماغ ليكون النسم والصبر فيه اول بينهما في موخر الدماغ لكن النسم والسمع في موخر مع ان الحاجة الى النسم اكثر وقد سمعت بان هذا الصفة بحسب اجراء ادماغ وكلام السنج في الجواهر لا يرد عليه اصلا وقال السارح نيس هذا يدل على ان ليس الايمان بالذوق وتنبها على الضاية الالوية في ذلك على ان قوله السمع في موخر اراس فيه قصر وهذا الغرض غير ورد لان المراد من قوله وبين مقدم ادماغ ليس الجزء المتقدم بل الطر المتقدم على ما لا يتقدم من تأمل في كتابه اما قوله ما قسم ستة من اربعة مقدم من - ماغ وهو حسن السمع وهو الذي ذكر ما في قب قل انه خما رما وقع من طبعان القلم او من التامخ قوله (ونحلة التي قالها اما نيل الشارح) جرى على ظاه انهم يقولون ان النفس لا يدرك الجبريات المادية بل المدرك لها الحواس الطاهرة والباطة فاطل ذلك ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات ، ذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا اللون هذا لظوم وهذا المطعوم هذا الخوس وديرة اعقل فاشرة بان الحكم بين الشئين لا بد ان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا اللون ملون وهذا الخوس ملوس فيكون مدرك تلك الجبريات هو الذي يدرك الكل ودرك الكل النفس يكون هي المدركة لئلا يتباين اجاب لشارح بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات باذات والجبريات بالآثار الجسمانية حتى يمكن اقسام صورها فيرا قولهم (وعند غير متساوية الذات) ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شئ فكونها متصادقة بين الظلان ضرة اذ اتباع صدق القوة النظرية على القوة الحسية ان اراده الا خلاف في الحقيقة فطقت بها بالذات لمجرد لا يوجد عدم اختلافها صفات مجرد من الم والقدر والميوه متخالف بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام في ان الذي المراد به كانت متباينة بحسب لمصرح حتى كانت كل قوة حالة في موضع غير موضع الاخرى وهي متصادقة انما مختلفة فهي

هي انت فاك لا تنك في صدور هذين العالين حك وتنك في صدور الالهة النباتية

هناك الى ان يبين لك بنوح من البيان ثم قال ولم ذكر النطق لان ماهيته غير بيته الى ان يبين فجعل النطق من قبيل الافصال النباتية من جهه عدم تايته معلوما ثم صار القسم مضمنا ان يقال لم استدلل على النفس بالمزاج

مع ان المزاج كالنفس غير نيت فاجاب بانه وقسح لا بالقصد الى آخر ما قال فالسؤال الذي هو محتمل الى الجواب هو
 ان الاستدلال بالمزاج ليس استدلالا بالنفس البين الثبوت للنفس كالادراك والحركة مع ان الاستدلال انما يكون
 بالنفس البين الثبوت على ٢٤٥ ماذكرت آنفا لان المزاج ليس من الافصال مع انك ذكرت

ان الاستدلال انما هو بالافضل ليندفع
 العالج به صاحب المحاكات (قال
 المحاكات ومحصل جوابها (اقول
 فيبحث لان الثابت بالدليل على هذا
 ان مزاج السورود مقار لنفس
 الاوين اذ حاصل الدليل يرجع
 الى ان الجمع لتقديم مقار للمزاج
 ومن قال بان المزاج هو النفس يقول
 بان مزاج المولود عين نفس المولود
 معنى ان كل ما تنوونها انتم الى امر
 آخر مقار للمزاج وتعرفونها باسم
 النفس فلهذا المزاج نفسه ولم يقل
 احد بان مزاج المولود عين نفس
 الاوين ولم يصلح لان يتوهم احد
 ذلك حتى يحتاج الى نفيه واضحا
 ذلك الجواب لا يطابق السؤال
 الذي قرره الشارح اذ لم يذكر
 في الدوال هرائكم تقولون ان النفس
 التي هي صورة الحيوان جامعة
 لاسطة صانها فالكلام في جامع
 الاسطوانات التي هي النفس الحيوانية
 لا في جامع اجزاء الطلقة وكان
 في كلام الشارح مباشر بده لينة ايضا
 عن ذلك حيث قال في آخر الفصل
 وبالجملة فالنفس على التدبيرين
 اعني ان يكون الجامع والمحافظة
 شئين اوشيا واحدا حاصل لان
 المزاج محتاج الى شيء آخر والنفس
 سواء كانت نفس ذلك لدن او في
 اخرى (قال الشارح وقول الشيخ

انواع واما القوى الانسانية فهي ليست تختص في الموضع بل هي
 قائمة بذات مجردة فلا يتحقق وعيها من ذلك الوجه ولهذا ايضا
 قال كانهما اصناف وهذه مناسبة قد اكتفى فيها بتقريب ما لا يتحقق
 قوله (في قواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير الدن) لاشك
 ان للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في الدن وهو حصل منه
 فانيثوا نفس قوتين مبدأ ادراك ومبدأ فصل من جهتين الادراك
 من الملا الاصل والفصل في العلم الذي رقي به في الجملة الاولى متأثرة
 وبالجملة الثانية مؤثرة بالقوة التي بها يدرك انفس الاشياء فسمى العقل
 الظاهري والقوة التي بها صارت مصداق الادراك تسمى العقل العملي
 والادراك العقل على القوتين بالاشبه كالتقلي لا خلافا من حيث
 ان الاول مصداق الانفعال والثاني مصدر الفعل او بطريق التشابه
 لاشتركا في كونهما اقربتي النفس لا تقسم الادراك الى قسمين ادراك
 يامور لا يتعلق بعمل وادراك بآراء متعلقة بالعمل لا جرم تقسم العقل
 الظاهري الى قوتين اولى وجهين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بعمل
 كالمعالم والارض ومعنى الحكمة الثمائية على هذه القوة وقوة ادراكها
 الآراء التي تتعمق في العلم كالمعالم بان لعقل حرس ولعلم قبح ومعنى الحكمة
 الثمائية على هذه القوة لان مرجعها العلم والعمل ولما العقل العملي قائما
 بهدو عنه الافعال بحسب استنباط ما يجب ان يفعله من رأى كل
 مستنبط من مقدمة كاية ولما كان ادراك الكللي واستنباطه من المقدمات
 اكليية انما هو للعقل الظاهري فهو يستعين في ذلك بالعقل الظاهري اذا عمل
 لا يتأتى بدون العلم مثلا مقدمة كاية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به
 وقد استخرجناه ارا صدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل
 حسن ينبغي ان يؤتى به فينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأى
 كل ادراك العقل الظاهري ثم العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا
 فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الرأى الكللي كما يقول
 هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا لصا في ينبغي ان يؤتى به
 وهذا رأى جزئي ادراك العقل الظاهري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل
 هذا الصدق في العلم بذلك الجزئي فالعقل العملي مل النفس انما يصدر منه
 الافعال بآراء جزئية يفت من آراء كاية عندها مستنبطة من مقدمات

في الشفعال (اقول ليس المراد ان الخلية من جهة قوله الجامع لاجزاء الطلقة نفس الوالدين لعدم المنفعة بين كون
 جامع اجزاء الطلقة نفس الوالدين وبين كون جامع اسطوانات بدن الحيوان نفس ذلك الحيوان ضرورة
 ان الطلقة ليست هي البدن بل اراد ان قوله ينبغي في ذلك المزاج في تدبير نفس الامم الى ان تستعد لقبول نفس الخلق

تأذكره الشيخ لأنه لو كان المدير هو نفس الام لم يكن الجامع الالهايا ذلك ان تفصل كلام الامام على ان النفس
 الام متخلا في التدبير المذكور ولا يخاف ذلك كون المدير حقيقة نفس ذلك البدن لكن بمعونة من نفس الام
 ولا شك ان نفس الام متخلا في ايراد القضاء الى بدن المولود ضرورة ﴿ ٢٤٦ ﴾ ان نفس المولود

مادام كان في البطن لم يكن متخلا
 في القرية وعلى ما قررنا اندفع مخالفة
 كلام الامام في الشرح لكلام الشفاء
 والاشارات وكذا اندفع ما ذكره
 الشارح بقوله وايضا ان كانت نفس
 الام مدبرة للزواج الخ واما ما ذكره
 بقوله وان كانت القوة المصورة مدبرة
 والمصورة من القوى الخادمة للنفس
 فيرد عليه انه يجوز ان يكون المصورة
 قبل حدوث النفس انة نفس
 الام ثم بعد حدوثها صارت آفة
 لها على ما ذكره صاحب الحسابات
 ويمكن ان يحاسب عنه به لو كان
 كذلك لزم توارد فاعلين طبيعيين
 على ما ذكره أولا نعم يمكن ان يقال
 حدوث الله ادمه قبل حدوث
 المخرومة وتواف فاعلين طبيعيين
 يلزم على جواب السارح لان الآلات
 والقوى التي كانت آلات للنفس
 النائية صارت آلة للنفس الحيوانية
 وكذا بعد حدوث النفس الناطقة
 صارت آلة لها ثم اقول بما ذكره
 صاحب الحسابات من ان المصورة
 كانت خادمة لنفس الام أولا اندفع
 التذاع بين كلامي الامام حيث قل
 في الشرح بسبب ذلك المزاج في تدبير
 نفس الام وقال تفصلا عن الرسالة
 الجامع لاجزاء بدن الجين هو نفس
 الوالدين والحافظ الى قوله وبالجملة
 قال تلك السادة ترقى في تصريف

يديهسية او مشهورة او تجريية قوله (وهذه اشارة الى قوى النفس
 الظرفية) مرتبة النفس من بداية الاستكمال الى نهايته اما استعداد
 الكمال او نفس الكمال واستعداد الكمال اما استعداد ضعيف او استعداد
 متوسط او استعداد قوي اما استعداد الضعيف فهو استعداد العقولات
 الاولى كاستعداد الطفل الكتابة وهو العقل الهولاني واما الاستعداد
 المتوسط فهو استعداد العقولات الثانية بصدد حصول العقولات الاولى
 كاستعداد الامي لتعلم الكتابة وهو العقل بالآلة وحصول العقولات
 الثانية اما بحركة الذهن وهو حصول بالافكر أولا بحركة الذهن وهو
 حصول بالحرس والمراد بالآكتاب ههنا تحصيل العقولات الثانية
 من العقولات الاولى عم من ان يكون بالافكر او بالحس والال لم يصح
 قسمته اليهما فان قلت الحس رايل بطريق التعلم فان الحصول به ليس حصولا
 بالحس وهو طهر والال يحتل التعلم ولا بالفكر لان اعادة المعلم المبادئ
 القرية كإفاضة العقل الفضل اياها فان لم يكن هنالك حركة من الذهن
 لم يكن ايضا حركة فاجلوان الال لا يلقى التدمات دفعة بل مقدمة
 مقدمة فالتعلم لا يتعلل بالاختيار فهو لا حظ التدمات وترتيبها في الذهن
 ربما اختيار باختلاف المستفيض من العقل وهو بين لاستوره نعم ليس
 ههنا الالحركة الثانية فان جعلناها فصكرا كما عرفة المأخرين
 بالترتيب ولا فلا اقل من ان يحصل في عداد واما الاستعداد القوي
 فهو استعداد العقولات الثانية استعداد صوامها كاستعداد القادر
 على الكتابة وهو العقل بالفعل واما الكمال فهو حصول العقولات
 الثانية وهو العقل المستعد والامام المراد في نهجته والعطف قال ان قوة
 الاكتساب بخلاف قوة وعشقا فان كانت ضعيفة فهي الفكا وراكات
 قوية فهي الحرس وان كانت اقوى من ذلك فهي العقل بالآلة وان
 كانت في غاية القوة قدسية وذلك سهر الشيخ تندخل المفردات
 المذكورة في الترتيل على انه المراد ان تلك المفردات ترتيب في
 حيث جعل الزجاجة في السكرة واسمحاح في الزجاجة فلا بد من بيان
 تماييق هذا الترتيب على ترتيب المراتب وامله الشارح ان يقول قد قرر
 ان ههنا استعداد او استعداد اكتاب واستعداد استحضار وحصول

المصورة فأمل (قال السارح وتبين مر ذلك الى آخره) اقول اندفع بما قررته الشارح من ﴿ المعقولات ﴾
 الجواب التافض بين كلامي الشيخ ولا يد ما ذكره على كلام الامام من حديث لزوم الفوق يعني اذ لا يلقى الصدر
 السابق مع اللاحق في كل مرتبة وكذا لا يرد ان المصورة كيف حدثت قبل النفس وكيف فعلت بذاتها

ولم يذكر في هذا الخبر يرتكب للصورة ويرد على جواب الشارح ان الثابت بالدليل على هذا مقارنة المراتج بالمرج في كل مرتبة لنفس الحادثة فيه ومن يقول بان المراتج عين النفس لا يقول الا بان المراتج الواقع في كل مرتبة هي عين النفس الواقعة فيها ﴿ ٢٤٧ ﴾ بمعنى ان كل ما نسبها انتم الى تلك النفوس المتعاقبة فسيها فمن

الى الامرجة الواقعة فيها ولا يفتي جريانه في تقرير الامام اذا لفرق كثيرا ما بينهما فامل واقول يمكن ان يقال المذكور في الدليل على مقارنة النفس والزاج امران احدهما ان الجامع غير المراتج لانه متقدم عليه وثانيهما كون الحافظ غير السوال على ما مره انما اورد في المقام الاول وما ذكره في الجواب عنه بطل صحة الادلال من هذه الجهة أي من جهة كون الجامع متقدما على المراتج لكنه بقي صحة الاستدلال من جهة كون الحافظ متقدما على المراتج المستمر ضرورة ان حافظ المراتج الشخص رعرض المراتج لا بد ان يكون شيئا منه ما على المراتج المستمر فكان غير ذلك لمراتج قائما معه فلم يكن المراتج السابق فلا بد ان يكون شيئا غيره واما انه يجوز ان يكون هو المرافق فساد لا فاضل بالضرورة ان ذلك الحافظ لا يكون شيئا خارجا عن الجسم قائما وفي اسات الصورة الوعصة وسأل قال الشيخ الفت العਲاقة التي يتوهم هذه الفروع هي عين النفس المراد ان هذه الهيئة هي الصورة الاسرارية لان الصورة المادية العلمية انما تسمى في القوى على رأى الشيخ وحيدش فانصاف النفس بانها طائفة من قبيل قوة اهم زيد منقول (قال الحافظ ذهب جميع الخ) اقول

المعقولات ولا شك ان استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب فيكون الزجاجة وهي عبارة عن العقل بالملكة انما هي في السكونة وهي العقل المولائي والمصباح هو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل بالملكة لانه انما يحصل باكتسابه وحصول العقل بالملكة اولو لعقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالذكر او الحدس والشجرة الزبونية اشارة الى السكر والزيت في قولها اشارة الى الحدس وقوله بكاد يعني اشارة الى لقوة القدسية فان قلت هذه الاشارات ليست متعاقبة على ما في الآية لانه يصف شجرة تلك الصفات بصيغها صفة ما تكلف يكون اشارة الى امور متباينة وبما انه يصف شجرة بالها زيت بكاد يعني ولولم تسمه نار فلو كان الزيت عبارة عن الحدس ويكاد يغيره عذرة عن القوة القدسية يلزم وصفه فكر بالحدس والقوة القدسية رتبة اورميتانية لا يجوز وصف احداهما بالآخر فلو كان الشجرة زيتون سمي واحدا نادر في اطرافها حصل له زيت واذا رقى الزيت وصفا يكار يعني فكذلك الاكتساب انموذ بقرة نفسانية وهي الفكرة مادامت ضعيفة ثم اذا ثبت كانت حادثة فاذ لمع الى فاذا السرف صار في قدسية فهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا بها يرجع الى شئ واحد كاشجرة الزيتون واما قوله لاشرقية ولاخرية فهو تليد على انها ليست مر علم الحدس والانكسار ما شرقية واخرية اما نور على نور وفي العقل المستفاد قد يمثل نوره تعالى بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية في اقوة انظر به حقيقة لاستلزام معرفة النفس

معرفة الرب حدث كنه قوله (قال) على الشارح ان قدم اصل (المستفاد) اصل السنة وهو حضرة المعنوية الداية بالفساد واعمل بالفعل وان يكون له ملكة استحضارها وذلك لما يكون ذلك كمال النفس اكتسبت المعقولات الذاتية ولا حظتها ماهرة بدار اخرى ضرورة ان ملكة الاستحضار لا تحصل الا بعد الحضور سرات والحضور هو العقل الالهي فيكون متقدما على العقل بالامل وعندى انه لا اعتبار بملكه الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار كافية فاذا حضرت المعقولات وذهل عنها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن عملا بالفعل لم ينحصر

مده اساه مرة ليه فنت له دلى اوض ويدل على ما ذكرنا منهم قدريا الا انهم يتعاضد انهم كما من المذموم شيئا يتبع هكذا يلزم عند ورتن هدي غير منك ايضا ان قال للحقائق ولغايا مقامه (خ) نقول ان اراد يكون الحركة فانه لا ادراك لى على فائبة انه ان الحركة على فائبة لفعل الادراك من المدرك فبر عليه

ان الادراك ليس فعلا للحدس واما كيف او انفسه او اضافته وليس من مقولة الفصل
ولولم فلا شك لي راجع وجده ان ادرك الملازم ليس مسبوقا بادراك الحركة اليه بل نفس الحركة اليه مسبوقه
بادراكه وان اراد ان يجسد العلم والادراك من المبادئ كالمقالة ٢٤٨ في تصور الحركة

ففيه ادراك الفارق ليس مفعلا
بشيء راجع الى السائل والالزم
استكمال العالي بالسافل وذلك باطل
على ما سيجي في اية السادسة ثم يرد
على قوله ادرك انفسك الحركة
عن الادراك كافي النيب ان المراد
بالحركة ههنا هو الحركة الارادية وليس
في النبات انفسك الحركة عن الادراك
بمعنى ان يوجد فيه الحركة بدون
الادراك على ما استعمله اولو
وافترضه قوله ولا احتياج الادراك
الى الحركة وعدم احتياجهما
الى الادراك ذلك لان في الحركة
الارادية لانها التي يدركها السمع
ههنا وتقصي لبيان تقسم الادراك
عليها ولرسم ان ادراك الحركة علم
خاصة لادراك الملازم او غير في الجملة
فلان العلم علم خاص به لا علمه
يلزم احتياج الادراك الى الحركة
وعدم تحققه بدونها والاصوب
ان يقال العلم في الشارح وادراك
لم يكن النبات مدركا له لما كان
قائمة الادراك والحكمة المعنوية عليه
الحركة الارادية لم يكن النبات
مدركا لانه غير متحرك بالارادة
ثم حل كلام الشارح على التوجه آخر
لتقديم الادراك على الحركة بناء على
ان قائمة الشيء متروكة عليه متأخرة
عنه لا يلائم قوله والحق انه لا تقدم
لاحدهما على الآخر (قال المحكمات

مراتب القوة نظرية في الاربعة فلا بد من الاقتصار على الافتداه على
الاختصار فاذا حصل المقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا حصل
عنه صار عقلا بافهم بل ثم اذا استخضرها يعود عقلا مستفادا وهكذا
فالعقل المستفاد متدرج على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخره
في الماء وقد بقي للامام ههنا بحث وهو انه انما هي بالقوة العملية كون
النفس مدبرة للحدس وبالقوة النظرية استعمالها لقول العلوم والعقل
اله ولا في هذا الاستعداد مع عدم مستعمله وبالعقل بالملكة استعداد
للمقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي راجعة على النفس
بحسب ما لها من هذه الاصناف والاحوال وان عجز ان النفس موصوفة
بقوة لاجلها صحت منها تدريس وقوة اخرى لاجلها سعتت لقول
المعلوم فلا بد من الالة على ذلك وهذا بحث وارد قوله (وذلك
ح) يشتمل مع علمه الى على التسامع الصريح) اما محتملة
المتى ولانه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن واما اشتغاله على
الحدس فلا يعرف الحدس بان يقع الحدس في الدرس والاولى ينساق
الحدس منه الى المطلوب ويكون اشعور بالمطلوب متأخر عن اشعور
بالحدس لاوسطوه من اقصى الحدس يكررا اشعور بالمطلوب متما على اشعور
بالاوسط وحواه انهما اشتد في دور النسبة المطلوبة فان صدق بها
فربما لا يكون اشعور بالحدس مشعورا به اصلا ثم انشغل الحد
الحدس بشيء وبه يكون شعور به وحيثما هو انصير بان يصدق به
فان شعور بالآخر والشعور صدق في تقدمه والشعور انصوري
ملائم في قوله (او ان الحدس رافع كمراتب في الادة الى المسبوق
بحسب الكيف والكم) اما بحسب الكيف فسرعة اتاديه ويطورها
هذا في العكس طاهر فان العكس يشمل على الحركة الثانية فير بما يسرع
الحدس من المبادئ الى المطلوب وير بما يطوئ في فكر يتأدى الى المطلوب
في زمان قصير ومن فكر يتأدى اليه في زمان طويل واما الحدس فلما
لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصرفه سرعة بأد من المبادئ او بطو
وقال الشيخ في الشفاء الحدس يتعاون بالكم والكيف اما في الكم فلان
بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون
اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف

واما ان الحركة في نفسه الى آخره اقول الاظهر ان يقول تقدم بحسب الوجود الاصل الى
بالاعتبار من التقدم بحسب الوجود الطلي واما ان التقدم في احدهما تقدم بنفسه وفي الآخر بحسب الادراك
لأنه فاما يصح على القول بالشعور وبغيره باطل لانه مبنى على القول بتعدد وجود الطبايع في الاعيان حقيقة

في هذا الموضع يقدم الامور على الحركات فيكون الادراك في الحركات الارادية متساويين في مرتبة تقدم احدهما على الآخر في الحركة الارادية والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة وكذا قوله ولذلك جعلنا بدئ فصيلين متساويين في المرتبة ويمكن الجواب بان الفصل الى القام مقام الفصل الحقيقي ليس هو الحركة والادراك بالفعل والا لم يكن الحيوان متد عدسها حروما بل صلاحية الحركة وصلاحيته الادراك لانه، الا زمان فصل الحقيقي الحيوان غير متد كين عنه ويكون الادراك متقدما على الحركة لا يستلزم كون صلاحية الادراك متقدمة على صلاحية الحركة قليلا بل وربما يناقش على ما ذكره الشارح من ان الحركة علية غاية للادراك اتملو كان كذلك لم يصح قوله والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة

اي بحسب الطبع اذ لكل منهما على هذا التقدير تقدم بحسب الطبع على الآخر من وجه الهم الا ان يقال اراد انه لا تقدم لاحدهما على الآخر بحسب الطبع على الإطلاق (قال المحاكات وهذا التقدير كاف الخ) قول للامام ان يقول كل حركة ارادية مسبوقة بادراك بدون العكس الكلي اذ لا شك انه قد يتحقق الادراك بدون سبق الحركة عليه فيقتد نوع الادراك على نوع الحركة بدون العكس وهذا يمكن لتقدم بحث الادراك على الحركة (قال المحاكات وفي عبارة الى آخره) اعول اراد بالبداء

لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحدس يضع المطلوب فيتصل بالعقل لفعل فيبقى منه عليه المبدأ المرتب ولا شك ان هذه الامور الحاقية انما تقع في زمان فقديتصير هذا الزمان وقد يطلو واما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب الزمان المأبى وهو بعد زمان الحدس فكيف يقع ذلك لعل ترجيحه ان بعض الناس بما يكتفي به في العلم المطلوب العلم بالمبادئ المترتبة على سبيل لاجال لطيفة ذهنية وبعضهم يحتاج الى تخصيصها واخطاها بالسال وهذا يستدعي زمانا فيكون الاولين سرعة التأدي ولا تحريش اطو والاول اى الاختلاف في الكيف يكو في العكر اكثر من الثاني وهو الاختلاف في الزمان لان الفكر حركة والحركة المتخالف سرعة واطو فالاختلاف في الكيف ثابت دائما وبما لا تعدد الفكر فلا يخالف بالعدد فان قلت فالعكران رء يقتضيها في ل سرعة والبطو قلت هذا مستبعد لاختلاف الازمان والثاني يكون في الحدس اكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف اعدم سرعة التأدية ويدو عاود رد السعد واما عدم السرعة والبطو ففهرد من الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتلقى قوة النفس بكل كل النفس اقوى كان حدسها اكثر قوله (ثم شرع في تقرير لطيفة النفس بالتيسر الى معقولاته) ثلث احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس والنسيان زوال الصورة المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها لا يتجشم كس جديد وفي اذهول لا شك انه يمكن ملاحظة اصورة من غير تجشم كس جديد فلك اصورة اما ان لا تكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين اذهول ونسيان واما ان يكون حاصلة للنفس بوجه حصولها اما في نفس او في غيرها لا يدل الى الاول والى الثاني اذهول عين لادراك دلائلي لادراكها النفس حصولها فيها فيستعمل عقلها مع حصولها فيها فهي ان يكون شيء غير النفس يرسم فيه الصورة المعقولة واس حاصا او جسمانيا ولا نف لان النفس في المعقولات باعثة في بعض الاوقات ولا ان بلاط الصورة المعقولة في اى وقت يشاهد فلو كانت حرة لاصورة هي النفس لم يكن كذلك فادن ههنا موجود ترسم فيه المعقولات يا عقل دأشوا واه ال وقوله واما في القوة الوهمية لادخله في الاستدلال

مسدا الى سباق ولم يتزاع ٣٢ لا لمبدأ بمعنى الصلة فلا يرد ما اورده واراد بالفصل حاية لم يقده به على ان الذي لا يكون مشقفا ما نقرر في موضعه (قال المحاكات بحصول نفسها) اقول ما ذكر اعاد على ان ادراك التجردات بحصول نفسها عند العقل وليس في الكلام ما يدل على الحصول في العقل فكيف في

في صوابه مستلزم الحياتان ونسبها لم يصح وان وقعت موقع كلمة عند وجود ان العلم والى بنسبه عليه العقل
على ما هو مبصر به عبارة من العلم الحضورى فقولنا اذا تصورنا ما قلنا لا يصح حصول الخلقه الواحد بينهما
في هاتين منظوريه ان لو كان العقل حصول نفس الشيء عند ٢٥٠ العقل لا يكون هناك جوارح العقل

الحركات فهو تعريف الخ (اقول لا
صوب ان يقال فيلزم ان لا يكون متمكنا
على ما هو الظاهر من كلام الشارح
ولما لا ذكر في تعريفه ان الاخص انما
يلزم ان يكون اخفى من الاعم لو كان
العام ذاتيا لخاص وهو ممنوع فيما نحن
فيه لا يخل العام ما قلنا لكونه اكثر
بقا اذ كان الظاهر مفهوم من ان
لا نقول يجوز ان يكون الخاص
ظهور بالنسبة الى العام من جهة
اخرى لا يلزم فسادا في تعريف
العام والو لم نقول يسمى ان هذا
التعريف لفظي وفي التعريفات
لفظة يجوز تعريف الشيء بالاخفى
مفهوما وما يتوقف مع نفسه على
معرفة المرفوع (قل للحركات حصول
الصورة الى آخره) قول فيه بحث
لان هذا الكلام شريان بين
التفصيل يعني حصول الصورة في الخيال
ولا يلزم حصولها في الحس المشترك
بعد هذا خلافه في تعريفهم ويمكن
الجواب بالمراد بيان الحضور عند
الحس الذي دخل في الادراك سواء
كان كافيا ام لا منه الحضور عند
الحس المشترك الذي حصولها
في الخيال مدخل في الادراك الخيلي قابل
(قال اشرح ان كان الادراك مستقادا
من خارج) اقول ظهره ان الامر خارجي
يكون مدخل حصول الصورة وحيد
يكون مدخل لجردا لا فيسبب معاته

وان قرره الشارح ان في مقدماته بل هو جواب سؤال فانه يمكن ان
كما ان العقل بالنسبة الى التمثلات ثلث احوال ذلك الحس والوهم
بالقياس الى التمثلات وما يتصل بها الاحوال اثنتى حتى ان ادراكها
حصولها عند الحس والوهم ونسبها زواجا بين الحس والوهم
ومن خرافتها وذو لها زواجا معها لاص اخر فيكما ان لوهم وهو
قوة مدركة في الجسم خزنة في الجسم بها تحفي الاحوال اثنتى بل لا يجوز
ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزنة في النفس ايضا حتى
لا يمتنع الى اثنتى موجود آخر ما بين الجوهر والنفس وحاصل الجواب
ان الجسم يقبل الجزء فيمكن ان يكون الادراك في جز وجز في جزء
آخر بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة نفس ذلك الاحوال شدة
المدرك وهو الادراك واما في الجسم فالحصول في الخرافة ليس حصولا
عند القوة لمدركة فثابت فالصورة التي في الخرافة ارضت عند
المدركة لم يكن ذلك بارشقل بينهما من الخرافة فنزل الصور
والا عرض محل لا يثبت ثل تلك الصورة لتزوية عند المدركة
وهو مائل الصورة عند المدركة من الحرية بل من امر مبان
فهي ان النفس ذاعودت بعد المدخل الى الصورة المرتفعة في العقل
العمل في بعض منها الى انفس كن انهم ربيعتها من لا يجوز
ان يكون من مر سائر كافي في الخرافة فتعول لديهم لم يحيلوا ذلك لكر
لما يشك فان الجوهر الدالي من شدة فاضة لمعقولات اقتصر وعلية
حتى لا يلزم بهم ان ما يدل البرهان عليه قوله (لان الخارج
عن الجسم لا يكون مدركة) اي خارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا
مقارنا لادراكه بكونه نفس وما لم يدرج مراد وهو النفس يجب
ان يكون عملا قوله (اذ وقع بين نفوسنا وبينه اتصال) لما ثبت
موجودا قد رسمه في عقولنا راد بذكره حصول الاحوال
الثلث الحس باقس اليه والمدرك بسبب لاهل بينه وبين النفس
ولما كان جميع المعقولات مرتبة فيه فادراك النفس بعض ما فيه دون
بعض لاستعداد خاص بها مدركة في حصولها عنه بسبب تقطاع
الذهن لاهل ضهادته التي في آخر اعماله الدن او في صورة اخرى كان
المرآت اذا حوذي بها شيء يظهر فيها صورته واذا حوذي بها شيء آخر لم

لا حاجة فيه الى التزاع على ما صرح به فينى حل الكلام على ان الخارج النفس وهو رلت
التمثل اللازم في الاتزان مع خلافيه واستفدة الامر الخارجى منها على تقدير ان يكون حصول الشيء في الذهن
علة لحصوله في الخارج كما اذا تصور الخيال السرير فصفه وادراكه المجرى من الخارجية عن النفس وصفاته داخل

في قوله اوله يكن فيه قلبه بل (في الحركات لا في الاعداد) في الثانية الخ (اقول لا يلزم الانفصال في سبب
والا فانه بل في اوانه في الثانية وهو مرتبة اذا التال موجود في وجود ظلي ضرر اميل فلا يكون معه ما كان
الوجود الاصيل وهو ارضه ٢٥١) وهكذا لا يلزم اجتماع الثلاثين المنفصل لانه مما يكون مستقلا

من جهة لزوم ارتفاع الالينية والظن
يتبعها بالكية وهذه احدى ملام وجود
وجود اصيل والاخر بوجود ظلي
فتمسك ان (قال المسالك بخلاف
ما اذا كان الى آخره) اقول فيه بحث
لانهم اختلفوا في ان المعلوم بالثبوت
هل هو الصورة الذهنية لم الامر
الخارجي فذهب السرخ والقرارين
الى الاول وصرحا به في تعليقاتهما وذهب
اكثر المأخرين الى الثاني وميل الشارح
والامام السيد كما يظهر في قبل هذا
البحث من ان الامر هو زيد الخارجي
لا الصورة الحساسة منه ولم يذهب
احد الى ان المعلوم في الموجودات
الخارجية هو الوجود الخارجي وفي
غيرها الصور الذهنية كما يستفاد من
كلام صاحب المسالك ثم يعتقد
الفرق الاول ان المعلوم بالذات ما
هو الوجود بالذات في الذهن وما هو
الموجود بالذات هو تلك الصور
المرسومة واما الامر الخارجي فانهما
هو معلوم بواسطة ان الصورة
المطابقة لموجود في الذهن وايضا
كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج
فالدرك حينئذ ليس الا الصورة الذهنية
كافي البرهان والوجد ان يحكم بمنهم
الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا
خارجيا وبين ما اذا لم يكن ومعتقد
الفرق الثاني على ما سيأتي في كلام
الشارحين انه لا شك اننا اذا ابصرنا

ذات الصورة الاولى وفسادها بسبب زوال ملكة الانفصال لا بسبب
زوال الصورة المعقولة عن العقل الله تعالى كما في الحرة قوله (الاوله)
هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ذكر الامام ان
حاصل الحجة ان الانسان يصير طالبا بعد ما لم يكن فلا بد من سبب وذلك
السبب يجب ان يكون عقلا وهذا حقيقة جهة اخرى اشار اليها الشيخ
في لشفا لاحاسن تلك الحجة ثم اعترض عليه بالاشارة ان كل ما حدث بعد
المرء لم يكن لايده من سبب لكن ان لم يكن له لا وكان مجردا ولا فلا بد
من اثبات هاتين المقدمات اجاب انا شرح بان الحجة دلت على انه محل الصورة
العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل وايضا
الجال هل يتبع ان غرض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد
الاولا قوله على ان لاحظة النفس للمعقولات الى آخره تكرار دلالة
الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لاطائل عنه قوله (قال)
الفصل انا شرح ايراد هذه المسئلة قال الامام هذا البحث ليس بنقط
الجريد لانه بحث عن مجرد النفس الا انه لما ثبت ان العقل خزنة
لنفس وكان ذلك مرفقا على ان النفس ليس بجسم ولا جهة في ذكر
هنا على ذلك من غير اشارة الى نطق الجريد فغايضا التمسك من ورطة
المطوعة فليس هذا البحث هنا مقصود بالذات بل باعرض قال انا شرح
نطق الجريد ليس موضوعا لبيان مجرد النفس عن الجسمية بل لبيان
احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات
ههنا لان الكلام ههنا في نفوس العرشفة المساوية وانما وقع هذا
البحث في العلم الخارجي لانهم يجهلون عن الاجسام فلهذا ذوات النفس
بهم الصورة بل في فهمه من اولادها جوهره من الوجود عن الاجسام
والجسميات فلهذا ما فيه لانه لم يكن اول الانبياء شي يغاير بدن واما
مناقضته عن الجسمية زانما ذكرها ههنا نعم قد اثبت بعد بيان مناقضته
لبدن كالات لها ذاتية كاتعقالات وكالات كية كاحساسات وبحث
ايضا في نطق الجريد عن كالاتها لكن باعتبارية ثنائها وزوالها بعد الفارقة
عن البدن والبحث ههنا عن وجودها بنفس فالبحت عن الكالات
مشترك بين النطقين ولكن باعتبارين قوله (اشاره الى فهمه اصل كلي)

زيدا كان المبصر هو زيد لا صورة المنطبعة في الجليدية او غيرها فانهما ليست من المحسوسات فضلا عن ان تكون
من المصبرات وايضا قالوا ليس لنا شعور والفتات الى الصورة الذهنية بل هي مرآت للملاحظة الامر الخارجي
اقول وايضا المذكور للوجود الذهني وارتسام الصورة فانهم يألون باليد والادراك وقد تصدى بعض المحققين

من التأخرين التوفيقين بين المذهبين ونخلص ما اتفقه في ذلك الا اذا اخرجنا عما خلا شكك فيه ليس هذا المقصود من
الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن متشخصة وتتمتع بذهنية بل هي الماهية الخاصة في صفة بديهية
حصول الاشياء بنفسها في الذهن ويجتهد نقول ﴿ ٢٥٢ ﴾ من قال بان المعلوم بالذات

الصور الذهنية اراد بها الماهية
الوجودية في صحتها فان اطلاق الصورة
على الماهية لمطوعة شائع وقد صرح
به صاحب المسالكات ههنا ومن
قال بان المعلوم بالذات هو الامر
الخارجي دون الصورة اراد بالامر
الخارجي مقابل الصورة من حيث
الها صورة اي الماهية المذكورة
فلا مماناة وانت تعلم مما قررنا حال
ادلة الطرفين اقول ويمكن التوجيه
والتوفيق بوجه آخر بعد حل
الخارجي في كلام المتأخرين على
ما يتناول الصورة من حيث انها
صورة حسية ما قلنا انفسا وعلى
الوجود في نفس الامر بناء على ان
جميع المفاهيم موجودة فيها
لانها تصلح ان تصير موضوعات
لقضايا ايجابية صارفة وكيف
يذهب ما قلنا الى ان المعلوم هو الامر
الخارجي بلعني الاخص مع علم كل
احد بان كثيرا ما يدرك ما لا وجود له
في الخارج وهوانه لا شك ان انفسه
والاقتضات التي للماهية الوجودية
في ضمن الصور الذهنية بالذات وكذا
لا شك ان الموجود في الذهن اصالة
وبالذات هونك الصور المرتبة
فيه وانما الماهية موجودة في ضمنها
من قال بان المعلوم بالذات هو الصور
الذهنية اراد بالمعلوم بالذات ما كان
موجودا في الذهن بالذات وقد عرفت

حاصله ان الحل ان تقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم من انقسامه
انقسام المحل والا فلا والحل ان يرتفع الى اجزاء مختلفة الوضع لا يلزم
من انقسامه انقسام المحل وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحساب
فيه من حيث ذاته او من حيث حادثة اخرى قال كان من حيث ذاته
وهي مقسمة اخص المحل بانقسامه ضرورة والا فلا قوله (شرع
في تقرير الحجة) تقريرها على الوجه المرتب ان بعض المقولات ليس
ينقسم الى اجزاء متباينة في وضع لانه لو كان كل ممدول متقسما الى اجزاء
متباينة في الوضع فلما ان يكون متساويا في العمل او بانه فان كان متقسما بالفعل
كان لا حزم لتباينه في اوضاع حاصصة في العقل بالضرورة والحاصل
في العمل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم
ان يكون الصورة العقلية مشقة على اجزاء غير متساوية بالفعل وانه
محل وعلى تقدير جواز فهو مستحق على المطلوب لان كل حلة متساوية
او غير متساوية فالوجود فيها بالفعل والواحد من حيث انه احد
غير منقسم الى اجزاء فضلا عن انقسامه الى اربعة متباينة اوسع ما كان
متقسما بالفعل فهو محار على ما ياتي من ذلك فالتطاول اصل لانقسام
بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة
الصحة في المقولات ما غير قسم الى اجزاء متباينة لوضع ويكون محل
تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة لوضع كل
حسم او قوة حسانية ينقسم الى اجزاء متباينة لوضع يتبع ان النفس ليست
بجسم ولا قوة حسانية وهو المطلوب لكن السجدة ل الارم ستمال
المقولات على اجزاء غير متساوية بالفعل ففقد الفعل لاجزاء انقسام
القوة فانه دينية وبنما فيه الحسانية بالقوة لانه ليس كل حسانية ينقسم
الى الاجزاء فلا يتحقق الدلالة في جميع الحسانيات لكن من الطهر ان
النفس ليست حسانية فاما تعلم بالضرورة قيامها بادرات وقوله ومحل
المعقول الواحد هو محل سائر المقولات لسائر اي لا لنفس تحكم
بعض المقولات على بعض والحاكم بين الاشياء لا بد ان يتفعلها لكن
هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا اما اولا فلان الكلام في مقولات
النفس واما ثانيا فلانه يبقى في الاستدلال التعرض لواحد من المقولات
واعلم ان الشيخ اطلق قوله بعض المقولات غير منقسم ولم يرد انه غير

انه الصور لا شك فيه لاحد ومن قال بان المعلوم هو الامر الخارجي اي الماهية الوجودية ﴿ منقسم ﴾

في الذهن في ضمن الصورة اراد بالمعلوم بالذات ما كان ملتبسا بالذات يتوجه اليه القصد اصالة ولا خلاف في انه
الماهية المذكورة فلا خلاف في المعنى فاحفظ هذا التحقيق عسى ان ينفعك في مواضع (قال الشارح والجواب عن الاول)

في كل الجواب هذا ذكره الامام في الجواب عن الثاني من المسائل في قوله ان قسمه في نفسه
لا يمتنع من الصور مطابقة في كمالها على ما هو عليه في كمالها وكون بعض الجواب
من الشئ الاول ليس ٢٤٢ مذكورا بل هو واقع وثالثا انه على تقدير تسليم ان شيئاً من

لم يكن غير مطابق الخارج بل كماله
مطابق له في وجه فالمنع من كونه الابدالية
اضافة حيث لا يمكن ان يكون عدم تحقق
المدرک الذي هو طرف تلك الاضافة
اذ المدرک على هذا التقدير يكون
موجودا البتة لكن يتحقق ما لا يكون
منه وهو ان الاضافات مشتملة الوجود
في الخارج على ما تقرر في موضعه
واختاره المحققون ومنهم الشارح
واذا امتنع وجود السبب والاضافات
في الخارج فامتنع وصف الامور
بالمطابقة على تقدير كونه اضافة
لذا يستعبر في المطابقة اتحاد المطابق
والمضابق بالماهية والتحقق في الخارج
ليس اما هو طرف الاضافة الذي
هو المدرک ولا اتحادهما في الماهية
اذ عرفت هذا فاعلم انه يمكن استفادة
الجوابين من كلام الشارح
فالجواب الاول من قوله بان الصورة
منها ما هي مطابقة الخارج هي العلم
ومنها ما هي غير مطابقة الخارج
هي المحل فكان اختيار الشئ الاول
والترام ما راعاه الامام من كون
بعض اصور جهلا اذ الكلام
في مطلق الادراك المتساو للعلم
والجهل وثانيهما من قوله فاما
الاضافة الى آخر ما قلناه لكن لا ينبغي
على الناظر ان سوق الكلام ليلام
جمله على الجواب بل محمول اما على
الاول فكان قوله فاما الاضافة الى

منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات ولو لا انه
لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو اوصاهم بلزم ان يكون محمداً بل
المراد عدم الانقسام الى الاجزاء لا لاجراء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام
المحل الى الاجزاء العقلية عدم انقسام محل اليها ولا من عدم انقسام
المحل الى الاجزاء العقلية تجرده في ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء
الوضعية كما فسرناه ولهذا استنعى ان لا يردهم فيما يقسم بالوضع ولو
قبل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقا فانه
يلزم من عدم انقسام المحل مطلقا عدم انقسام المحل هنا اللازم ليس
عدم انقسام المحل مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقا انقسام
المحل بل لا يلزم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع فكيف
فيه عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل
الى اجزاء متباينة اوضاع يوجب انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع
في الاستدلال بعدم انقسامه لزيادة مستدركة قوله (واضح
ن ما يس منقسم بالوضع) اورداً من شيخنا هذا الفصل سرّين فلهما
الشرح على احتماليين في الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول
لا يجوز ان يكون منقسم بالقوة لار ما ليس بمقسم بالفعل لا يجوز ان يقسم
الى مختلفات وذلك ط مرفوض لا يقسم الى المتبنيات اما انقسام
الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى انواع فهذا احتمالان واقول
الاحتمال الثاني غير آثم لما بين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف
يحتمل قسمة لكل الى الجزئيات على ان عدمه في الانقسام الى انواع
مختلفة فلا تدحل تحت الانقسام الى المتبنيات لانه المراد انقسام
الجنس الى حصص الانواع وهي شبيهة في الطبيعة الجنسية لما نقول
هذا لا مقام فيه السجدة في انقسام النوع الى حصص الاصناف
وانقسام الجنس الى المصنوع انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلاً
له والاولى ان يحمل السؤال الاول على ابطال الاحتمال الاول والسؤال
الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشبه على السائل ما اورده للمحل
من اطلاق الانقسام وتزيب الكلام على محاذاة من الكتاب ان يقال
لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكن جميع المعقولات مقسمة الى
اجزاء غير متناهية بالفعل وانما محال والازمة احاطة العقل بما لا يتناهى

آخره تحتمل للكلام واما على الثاني فكان قوله ان من الصورة توطئة الجواب وهذا هو الطاهر ثم اقول وعلى
الجواب يتوجه ان من فسر العلم بالاضافة لم يستعبر في المطابقة وكون الادراك علما الاتحاد في الماهية بل انه انفسر
الجهل بمعنى آخر بل على ما اختاره الشارح من ان العلم لابد ان يكون مطابقة للخارج بمعنى الاضمان المقابل للصورة

الأدراكية مطلقاً لم يتصلق العقل بالهذه المعنى في العلوم التصديقية بعين ما ذكره إذا التمسبة التي هي مطلقاتها
غير موجودة في الخارج بهذا المعنى والحق أن المراد بلحرج ههنا أي عندنا تصاقق الإدراك بالعلم والجهل ماهو بمعنى
نفس الأمر المطلق الخرج على هذا المعنى شائع في كلامهم وهي ٢٥٤ هـ تقرير الشارح حيث قال

فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علماً
ولا جهلاً مع خفة ظاهرة إذا الازم
بما قررنا ليس لعدم كون الإدراك
بمعنى الإضافة علماً وما عدم كونه
جهلاً فلا ماله ذكره استطراداً
هذه وتتحقق ما ذكره لشارح ويرد
على ما ذكره صاحب المحاكات لأنه
فيه عليه بقوله فيما سبق أن هذه
المبادئة تمثل ظاهراً على حصر الجهل
في عدم مطابقة الصورة الذهنية
للحقيقة الخارجية وأو سلم عدم دلالتها
على الحصر فلا أقل من عدم دلالتها
على أن الجهل قد يكون لعدم مطابقة
الصورة الذهنية للأمور الاعتبارية
(قال المحاكات إذا كانت موجودة
أزيم أن لا يكون الإدراك الأخرجه
في الخارج) أقول لا يخفى على المتأمل أن
الظاهر من تقرير الشارح ما شرنا
إليه ويرد على ما مرره أن كون الإدراك
لا يكون إلا وجوداً في الخارج ١٤
أزيمه الإمام في هذا لشيء حيث
قال وإن كانت مطابقة فلا بد
من أمر خارج وبني عليه جواز
كون الإدراك مطلقاً هو الإضافة
فلا يمكن دهرى فساده من الظاهر
على ما أشرنا إليه أن يحصل قوله
لا امتناع وجودها في الخارج إشارة
إلى ما اختاره من أن الامتناع غير
موجود في الخارج والازم التساؤل ثم
كون الصور الإدراكية التي كانت

ومع ذلك فهو مشتمل على المطلوب فكأن سائلاً يقول لانتم الملازمة
ولم لا يجدر أن يكون العقول متشعبة بالقوة ويكون حالاً في النقسام بالقوة
كالجسم بعد الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة بمجيب بأنه غير
الانقسام الذي نحن صدده وسأني له مزيد تقرير قوله (تنبيه على فساد
هذا الاحتمال) رتقرره أن العقل الواحد إذا انقسم قسمين فلا يتخلو أما
أن يكون حصول القسمين في العمل شرطاً لحصول ذلك المعقول في العقل
أولاً والأول باطل لأنه لو كان شرطاً لكان حصول القسمين في العقل
مقتضياً لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة المساواة بين الشرط
والشرط فلا بد أن يكون في المعقول أمر زائد على القسمين فإنه لو لم يكن
فيه زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو
جزء آخر لأننا قسمنا انقسام المعقول إلى قسمين فقط بل عارضنا من مقدار
أو عدد وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول معلقاً بالماهية بذلك العارض كان
حصوله حصول القسمين فوجب أن يكون متعلقاً بالماهية به مقتضياً
له يمكن تخالفاً للقسمين لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يتخلف وقد
فرضنا ما مشبهت ومشاهدت له هذا خلف ولا في أيضاً باطل والاول
لأن الصورة المعقولة معدة من أحوال عرضية من إمكان القسمين ومن
مقدار قبل القسمين بل من إمكان القسمين إمكان الجمع تفريق الجمع قبل
الانقسام والعريق بعده ومن عرض المقدار عرض لزيادة نقصان لأن في
أحد من ذلك المقدار لا ما خلا أجزاء الصورة العقلية لما كانت متشعبة
ومشاهدة لها في تمام الماهية وكل من الأقسام حاصل في العقل كالكل
محصول الماهية يتحقق بمحصول واحد من تلك الأقسام ولا معنى لعقل
الشيء إلا حصول ماهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن
الأجزاء الأخرى في المعقولة فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان
فيكون للصورة العقلية ملازمة لعارض مادية وقد ثبت تجريدها عنها
هذا خلف وقول الشارح في القسم الأول وحينئذ لا يكون كل واحد منهما
إنفرداً معقولة لا فقدان الشرط وفي الثاني بل كل واحد من القسمين
ما قرره معقولة أيضاً كالأصل غير لازم لجواز أن يكون حصول القسمين
شرطاً في معقولة ذلك المعقول ويؤكد كل واحد إنفرداً معقولة وإنما
يكون الشرط مفقوداً لو كان حصول القسمين شرطاً لمعقولة كل شيء

هنا لا نكتشف الأشياء عندنا ليست صوراً قائمة بما غاب عنا سواء كان مجرداً أو جرمائياً اجلي وليس
الضروريات وكيف يمكن أن يقال نحن عالمون بما هو قائم بالمعقول أو بالخيال ولا حاجة إلى تخصيص الإدراك بالمثل
بل لا تخصيص ما قام به الصور الإدراكية بالأجزاء على ما ذكره الإمام على سبيل التمثيل ويرد على قوله فالإدراك

التي في تلك الصورة بل هذه الحقيقة ان لا يجوز ان يكون الادراك تلك الصورة بشرط ان يكون هذا هو
 انما هل في قوله فاستبعدا ان يطاع الكبير في الصغير الى آخره ومنه انهم استقاط كلام الشارح من ان
 لانها لا تسمى الا بالاسماء ٢٥٥ صغيرة ممدومة اذا العظيم والصغير من خواص المقادير (قال الشارح)
 بل لاحظ) اقول ويمكن الجواب

منه بان يجوز ان يرسم من اعظم
 المقادير مقدار صغير ويكون ذلك
 القدر الصغير ازا ما اعظم المقادير وكانت
 مرآة لمشاهدته وعلى هذه النسبة
 ما كان اصغر من المقدار الاعظم ايرسم
 منه ما كان اصغر من فرضه من المقدار
 بالنسبة المذكورة وهكذا لكن نقول
 لاشك ان كل مقدار - فظيم يمكن
 فرض ما هو اعظم منه ويمكن تخيله
 وهكذا ومن لمساوم انه لا يمكن
 ان يزيد مقدر الصورة المرسمة الى
 غير ثمانية بل اذا وصل الى ما يساوي
 حجم العدة اقطع فمد هذه الرتبة
 امثل امر الادراك (قال الشارح) وهذا
 الجواب الى آخره) قول يمكن الجواب
 عن الاول ما ليس مقصودا للشارح
 بهذا الجواب حسم مادة الابرار
 بل ليس كلامه الا على حصول
 تقرير الماهية حيث اورد ان يكون
 العاقل متديرا وشارا الى الجواب
 الحام في حارة من ان الحاصل
 صرة بالايتهان تال الصورة
 طساقه في الهبة لان انصاف
 المحر بالحال انما هو من لوازم الوجود
 الذي للعالم لوازمه وجوده مطلقا
 واراد بالوجود اعمى او الخارجي
 ساء اول ماهو الخارجي حقيقة
 وما يحسن وحذو الخارجي في ترتيب
 الآثار زار كذا ههنا كوجود المصدر

وليس هو المفروض بل شرطية مقولة ذلك المقول المنقسم وكذلك
 يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطا ولا يكون كل واحد بافراده
 مقولا والحق ان يحذف ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا له
 في معنى الكتاب اثر ثم في هذا الدليل نظر من وجهين احدهما ان القسم
 الاول مستدرك لانه يمكن ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوله لم يكن
 مجردة عن الواحق المادية هذا خيف فلا دخل لابطال القسم الاول
 في ذلك اصلا لانه ان اراد بقوله يلزم ان يكون الصورة المقولة
 مقشاة بالعارض من الانقسام والتمتداع والوضع انه يلزم ان يكون
 الصورة المقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا سلم بل الصورة
 العقلية لما كانت قائمة بانفس التي هي جسم مادي عرض لها هذه
 العوارض كما يعرض للمقدار الذي هو الحاصل والاقسام العارض
 له وان اراد انه يلزم ان يكون معروضة اربو اسطة عروضها لمحلها
 في ولكن لا يلزم ان الصورة المقولة مجردة عن مثل هذه له ارض بل
 الذي ثبت انها مجردة عن مواد جزئية بما تحسوسة ومن عوارضها
 واما انها تكون مجردة عن جميع المراض المادية فلا قوله (لتم الفرق
 بينهما) حاصله ان الصورة الحسية رطيلة تقسم الى اجزاء تدينه الوضع
 يلاحظها النفس ويغير بين ساقلا ترسم فيها وكذلك وهذا باز
 ما قبل الصورة العقلية لا ينقسم الى اجزاء متشابهة الوضع فكل محلها
 كذلك فقد ظهر الفرق بينهما طهرانية واعلم ان الوضع ههنا يعني
 المقولة لا بمعنى المنة الحسية بل او كالمعنى الاشرة الحسية لم يجمع
 الى اعتبار الانقسام الى لاشرا بل يمكن ان تال الصورة المقولة ليست
 بذات وضع فلا يميز وضع وايضا لا يصدق ان الصور لطرية ذات وضع
 لان من الصور الحسية ما هو معدوم ويستل لاشرة الحسية في المعدومات
 فحين ان يكون المراد بالوضع ماهو المثلثة واعتباره بين الاشياء المتعددة
 التي هي الاجزاء دال على ذلك قوله (واعترض انه ضل الشارح)
 هذان اعتراضان على دال تجر النفس احدهما ان قولكم لا يجوز
 ان يكون الصورة لعقلية مرصدة لعراض غريبة ما طر لان الصورة
 العقلية صورة شخصية حاله في نفس شخصيه فتتخصمها وحلها فيها
 وعرضتها ومرة تالها اسارا الا ارض الحاله معها في النفس اعراض

في ارضها واما وجود الذي يصوبه لانه مبرح لادراك لادراك
 الا اذا امت النفس الى جسم مدركا اكن باالم الحضورى لا بالعملى وبلى ما قرنا اندفع ازيم النص لوازيم
 الماهية والمعدولات الثابتة حيث لا يتصور وجود خارجي للصيغة والجواب عن الذي بانه منع وانسد يجوز كون

المستند في ما حصل فيه الاستدراك الشخصية لا ما حصل فيه الاستدراك مطلقا وفيه ان الحاصل في العقل
الشخص الذهني من جهة الاستدراك فان فرق بين الشخص الذهني والحاصل في كان دجوعا الى الجواب الخامس
فلاهم ان يقال المراد بالاستدراك ما حصل فيه شخص ٢٥٦ من الاستدراك دون الشخص الذي

هو الصورة الذهنية له حيث
الاستدراك وفيه تكلف لا يخفى
قال المجتاهات واما الجواب الخ اقول
يمكن توجيه كلام الشارح بان معنى
كلامه ان لا يتم ان الحاصل - صل فيه
الحرارة اي شيء كان - ما كان قالا
لقد علم منها واصلها فذهب الى الحاصل
ان استعداد المادة للاحتمال
واصل القوة ليست قائمة للاتصاف
بها ولا يتأتى ذلك كرها فانه
يصلحها فيها قلل حاول الشيء
في الشيء مطلقا لا يكتفي في الاتصاف
بل لا بد مع ذلك من قائمة ذلك ليس
للاتصاف وادراكه بالاضعاف الاتصاف
وايضضا الحلول الذي يكون منشأ
الاتصاف هو الحلول الذي يكون
الحل خالبا عن ضد الحال بهد
الحلول لحول الحرارة في الجسم
الضد حتى لا يكون هذا اجتماع
الضدين وليس لحلول الحرارة
في القوة المدركة هذا الحلول اذ هذا
الحلول يحل ضدها فيها ضد
تصورهما معا فاذا اكتشفت في الاتصاف
بمجرد الحلول ولم يشترط ان يكون
الضد زم اجتماع الضدين عند
تصورهما معا وهذا سند آخر للمنع
المذكور قال المجتاهات قال الامام
الحجة التي الى آخره اقول يمكن منع
لزم هذا ايضا من الدليل اذ الدليل
المذكور يتناول على ان المدرك لا بد

حرية عن ما يتأثرها من استفعال حلول الصورة العقلية في الجسم لا استفعال
اتصافها بالمواد القريبة لاستفعال حصولها في النفس لمجرد ايضا
و واه ان المراد بالعوارض الغربية هي العوارض المادية وهذه العوارض
ليست مادية الثباني انه لو ثبت مجرد الصورة العقلية عن الاواحق لكني
في بيان مجرد النفس لان كل حال في الخبير ذو وضع واليد اشار بسبب محله
الى آخر ما ذكر ولم يتحقق لي بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بالتقسيم
محله اولا وان ذلك لا يتقسم كيف يكون وجوابه ان عدد هذه اخرى
اوردها السمع على وجه اقرب مأخذا لاستنتاجه من قياس واحد امام
استنتاج من قياس واحد ان من اطرافه البين ان المراد بالوضع هي تقاويل الاشارة
الحسنة على ما صرح الامام به وهذا ايضا ما يتحقق اختلاف المجتاهين
لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها
قد تكون مدمرة فيجب ان لا تحل في جسم واقول ايضا ان عينها اذا
حل في عين فان كانت احداهما تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع او كانت
متساوية الاشارة حسية كانت الاخرى كذلك على متصل الذي هو
واما الصورة وهي غير اصلية في الوجود اذ وجدت في نفس هي عين
فهو يستدعي تقسيم احداهما وضدها التقسيم الاخرى او وضدها
وهو الامة التي بينهما وبين النفس هي الحلول فيه موضع نظره في
مع انما يعلم انها ليست حلول الصورة في المادة ولا حلول لمرض في الجسم
قال الصور والاخرى من حيث نفعها ان الصورة لما لا يتجمع الصورة
البنائية والسواد لا يتجمع لبيض وصورها في القل يجمع بعضها مع
بعض وايضا الصورة لما لا يطعم لا تحل في المادة الصغيرة واما
الصور الفسائية فتقول النفس منها العظيمة كقولها لا صغيرة وايضا
الافقية الضعيفة تسمى من حدوث الكيفية القوة بخلاف الصورة
الفسائية القوية لا تزال الصغيرة وايضا صورة العقدة اذ رت لا يحتاج
في استرجاعها الى تعشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذ ازلت
يحتاج اعادتها الى مثل لسبب ان قولها (وما اعترضه المستفاد)
هذان اعراضان على دليل حجية لقوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم
المجرد لا يجوز ان ينقطع فيه الاشياء لتساوية الوضع مقوض بالهجوم
التي ليس لها في ذاتها حجم وتقطع فيها الحسية والمقدار والوضع

ان يكون مرحودا في غير الخارج واما انه لا بد ان يكون موجودا في ذهن المدرك فلا يلزم
من الدليل لجواز ان لا يكون ادراكنا الاشياء وجودا لها بل انما وجودها حصولها في الالابدي العالية وهذا اول
مناذركه الامام لان ما ذكره انما يرجع الى النزاع العقلي في ان ما يطلق عليه لفظ الادراك ما هو بعد الاتفاق على ان

حين الادراك حصل صورة مرتعة وحصل ابتداء وحيت لا يبعد للاحتياج على ان المسألة لا تكون على ما هي عليه
 الا ما بل لا يكون ذلك وظيفة الفهم الان يقال النزاع يرجع الى ان حقيقة ما يحصل من لغة العلم والادراك
 في الذهن هو الصورة ﴿ ٢٥٧ ﴾ او الامتضاة وهذا كالنزاع في ان حقيقة الانسان هل هو الحيوان

الناطق او غيره اذ من العلوم ان حقيقة العلم والادراك ليست امر اعتباريا محضا يعني ان لا يكون له منشا النزاع حتى لا يتصور فيه مثل ذلك النزاع بل لا يكون حقيقيا الا ما اعتبره العقل فاعلم (قال الصحاح) وانا اقول الى آخره اقول لا تدفع ما ذكره الامام بهذا التوجيه اذ يدعي عليه انه لا ريب ما ذكره الان حين الادراك بتعبير المدرك عند العقل ويظهر واما ان الادراك عبارة عنه فلس فلازم لا يصح ما في تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتعبير والامر فيه حين (قال الصحاح) والجواب بافراق الخ اقول فيه نظر لان هذا الجواب على ما وجهه انما يحسنه لو اجري الامام الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحاصل فيه ادراكا حصوليا واما اذا فهم الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الخالفه - كانه من وانها مركبة للصفات الفعلة بها فلا يتقضى هذا الجواب بل الحق في تقرير الجواب على ما بينا في عبارة السارح حيث قال الادراك هو حصوله فاما للدلالة التي على الاطلاق فلم يصح حصول صورة ما للمدرك لا حصول الشيء على الاطلاق ان قال حصول السواد للجسم ليس هو المدرك بل ان كان اذاس من ان الجسم الادراك والكان هذا تعريفا لمطابق الادراك به معرفة المراد من المدرك لم يوجب لزوم الدور

قوله (بل بغيرها) كما قال الوجهية انما يدرك معنى المحسوس كصدائق هذا الشخص من حيث هي كذلك لاسكان ادراكه معنى المحسوس بتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا قوله (هو الاحتمال الثاني) اقول هذه معارضة في المقدمة الثالثة بعض العقول غير متقسم وهي ان كل صورة عقلية تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى الانواع ان كانت طبيعة جسمية او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة قسمه الكل الى الجزئيات وما مضى هو قسمه الكل الى الاجزاء فان هذا من ذلك وفي اراد السرال والجواب عليه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمه الكل الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد المعنوية التي تضاف الى الكل اما معنوية الجزئيات او لا وغير المقومات اما كليات او جزئيات وانه لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمه النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس بمقول بل محسوس وقد فطر لسان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكل المتقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محدودة ان لا يتعرض لكلها مما عناه معقول بل الواحد في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف وامانه قسم بانقسام آخر فلا يتقدم في ذلك ولا حاجة الى التمرين في اثبات ذلك الكلية واما قوله ولو كان الذي العقل الواحد البسيط الذي استدلاله على تجريده محله فكذلكه جوابا وهو ان يقال هب ان الكلام في قسمه المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المتضاة كالجنس والعصل فالحال بما مضى من الكلام في الجزر البسيط حتى لا يتطرق ثمة واصل ان الاصل حذف هذا الكلام لتبين من اراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتضاة الوضع على ما قرر من كلام الشيخ وسارحيه نصريها وتلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا يتناق ذلك قوله (استدرك قول الشيخ انه يعقل باقية تقريره الى الفعل) لما دل ان يقول هذا السؤال لا يضرب بالدليل لان المدعى ان كل عامل معقول فلا يتخلو اما ان يكون تعقل فعل المعقول بالمفصل او لا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة ثم الدليل سلما على الشخص وان كان تعقل بمعنى بالفعل وهو مستلزم لثمة لها فكيف عاقلة ومعقولة وهو المطلوب لكن الكلام

والحد لانه قد اعتاد ان يكون ﴿ ٢٥٨ ﴾ هـ قد عايننا في ادراكه حيث من اجل ذلك على ان
 على الدلالة اربعة اقسام على الجبل ما ذكره في الادراك وهو ان لا يصدق على الجسم ان لا
 وانط الصورة لاسل على ان المراد بالذكاة اذ الصورة في نطاقها هي الامور خارجة اذا كان مدركا لا يصدق

بسم الله الرحمن الرحيم في تقريره الى جوازين احذ هما يخص بالادراك الحاصل الى ما هو الظاهر من الصادرة حيث كان الكلام على تقدير ان ترم الصورة في التدرك وتوجهه مقررر صاحب المصالحات وثانيتها ما يقطع مادة الاشكال على ما وجهنا واشار الى الاول لفظ الصورة ﴿ ٢٥٨ ﴾ والى الثاني حيث قال لاثني

على الإطلاق) قال الشارح والجواب
ان البصر الخ قول هذا الجواب انما
يصح على مذهب من قال ان البصر
بالذات كما لمعلوم بالذات هو الامر
الخارجي واما من قال بان المعلوم بالذات
هو الامر الذهني لا الامر الخارجي
ولهذا يرى الرسم في الوجود لها
في الخارج اصلا ولا يمكن تحقق الانصار
حينئذ حقيقة ثم لا يتحقق البصر اللهم الا
ان ينصوا كلامهم بالعلم اليقيني فالجواب
على مذهبه ان لا ان المسلم هو ان زيدا
لوجود في الخارج مصر في الجملة اعم
من ان يكون بالذات او بالعرض واما
انه مصر بالذات فغير ممنوع والسند
حديث البرصام وحل كلام الشارح
عليه يحتاج الى زيادة تكاف قائل
(قال المحاكمات والمردن او واشي الخ)
اقول حل امر اشئ الامر على ما يخص
بالعرض الخارجيه والماعت له
على ذلك ما سيذكره الشارح حيث
قال معنى فيريد المهيئة كون تلك
الطبيعة التي انصاف اليها معنى
الاشراك شرفه عن المواحق المادية
الخارجية هذا التفسير بلا يلزم كلام
الشارح حيث لم يشأ الاول اوزم الماهية
لولا ان لوازم الوجود اذهي خارجا
عنها ايضا كان في اريته قول ولوازم
الماهية ولوازم الوود والذهني لا يكون
غريبة وايضا لا يوافق ما سيجيء ان
الامر هو قول الامر الخ لا لامر

الامام في صديق كلية الصغرى فاجاب الشارح بان تفعل التفعل بالنظر الى نفس التفعل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس المتفعل بالفعل لايتاني في ذلك فكان اليجوز بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورية موجودة بالفعل قوله (بشرط سبب كره) وهو قيامه بالذات ولاشك انه يتضمن الوجود الخارجي ضرورة ان الموجود في المفصل لا يكون قائما بالذات بل بالفعل فالمتطلب ان كل معقول اذا كان موجوبا في الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاملا لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر اما ولا فلهذا لم يقفل مع غيره واما ثانيا فلان معقوله هي كونه مة زائلا عاملا وقد ثبت ان كل عامل معقول يكون مقارنا لمعقول آخر فلو قل لا سلم ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجوار ان يكون المعقول نفس العاقل وحيد لا يكون مة زائلا وقول المراد للمعقول ههنا المعقول المقارن لعاقل فالمدعى ان كل معقول عاقل لان المعقول اما ان يكون عين العاقل او غيره فان كان عين العاقل هناك وان كان غيره فمن سائر ماهيته ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارنه معقول لما ثبت ان المادة مانعة من التفعل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لو امكن ان يكون عاقلا لكان ان يكون معقولا وان كان محمدا فلما منع من ان يقارنه معقول آخر والمعتدل الاخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الاخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى لتفعل الالهذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله اشي آخر ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظر لان قوله اللهم الا يكون ذه عمدة في الوجود استثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاته والحق ان لا يحمل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول او كماله يقوم بذاته امكن مقارنته للمعقول الاعد وجود المانع كالمدة او شيء آخر لورض لان ذلك الشيء موجود في الواقع وايضا اورد سؤالا بحسب المانع في وهم وتنبه وكذا في قوله اي ان كانت حقيقة مسلمة لذاته لانه لو كان المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولا فائدة منه بل الطاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقة مسلمة من المادة ومن المانع فانه قال لما ثبت ان كل معقول خشي سائنه ان يقارن به لا يأسر قائما ذلك المعقول قائما

م انقول السبح لما زلت مشعر بحوا الازالة وفي الثالث بدل قوله والغربة تخص بحال الاحساس قولنا ان

قول الشيخ حيث قال وهو عندنا يكون محسوسا يكون قد شهد به عواش غريبة ويشعر بان القرينة بنفسه فقال الانسحاب لم يتوجه ما ذكره عن قبل الامام من التبيين ولا يفتى على التماس في الشرح ان مراده رحمه الله ما ذكرنا فاعلم تعرف (قال السراج وابواب ٢٥٩) بان الانسانية الى آخره اقول لا يفتى على التمايزان الظاهر من هذا

الكلام انه ذهب الى ان الانسانية موجودة في الخارج ومتعصبة بالاشترك في الخارج لان كلامه مبني على ان ما هو كلى ومشارك ليس هو الصورة العقلية الموجودة في الذهن معروض الكلية والاشترك هو الامر الموجود في الخارج ولهذا قال الانسانية المشتركة الموجودة في الاشياء من وان كان يمكن توحيد كلامه بان معروض الكلية عنده هو المساهية المطلوبة الموجودة في السذعن بصورتها ومقصود نفي الكلية عن الصورة الحالية في الذهن على ما يشر به دليله وكان حاصل الجواب عن الاراد حيث ان تلك الصورة المعصية الحالية في النفس وان كانت حرة من حيث هي صورة شخصية حاللة في نفس جزئية لكن الماهية العلية لها اوجودة في ضمها مع قطع الطرح الارسام في الدهر وما يبرهنها من جهة الارسام كاية لكن الشارح حل كلامه هو ما هو الظاهر واقام الدليل على ان الموصوف بالكلية والاشترك من حيث انه يتصف بهما ليس موجودا في الخارج وليس مقصود من وجود الظاهر في الاء بان كيف وهو مختلف الماسي في النظم الرابع ومتاف لما هو الواقع ولما استقر على رايه على ما مر به

بذاته فلا مانع لمقارنة مفعول الا اذا كان ماديا فان المادى يمنع فلو كان مع انه قائم بذاته مجردا عن المادى مستلصا بالمنع امكن ان يقارن الصور العقلية فيمكن ان يكون عاقلا قوله (وتعذر الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك) انما قد مر ما يلزم جوابا عن استدراك الامام بان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته وان لم يكن في ضمن عقله لغيره الا انه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله انه متعلق به وهو متضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع جزء من التصديق او كما يلزم منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك ابد مع الاستدراك وهذا انما دخله لو قال وفي ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان تصور الموضوع ليس جزءا لامكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك لانا لاننا ان ما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت ما في ضمن كلك وما في ضمن الكتاب ليس جزءا منه بل المراد من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تعذر وهما شئ آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توحيد الشرح في الظاهر انه ليس له دخل في الدلالة على ان كل مفعول عاقل وما على توحيد الامام فدخله لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته وبث ان كل مجرد يمكن ان يقارنه مفعول آخر لم يحصل له الا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا لغيره فلا يتم الثبوت الا بال يقال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات لاهم من المقدمة الاولى فترتب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته المهم الا ان يقال ههنا دعوا بان احديهما ان كل مفعول عاقل لغيره والثانية ان كل مفعول عاقل لذاته فمعد ثبات الدعوى الا ل بين الانسانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته وحيث يندفع الاستدراك لكن هذا توجيها ثالث قوله (قال لماصل الشارح) المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اى عاقلا لذاته حتى يتسابقه الدليل وحتى يثبت ان كل مجرد يكون عاقلا وعاقلا ومفعولا كما عنوان الفصل به واما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون مفعولا وحده وكل ما يمكن ان يكون مفعولا وحده يمكن ان يكون مفعولا مع غيره فكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يمكن ان يقارن ماهية غيرية بناء على ان تعقل الشيء هو حصول ماهية

في مواضع غير معدودة في هذا الكتاب وغيره ولهذا قال فان الانسانية المتساوية لهما من حيث متساوية لهما ليست هي التي في كل واحد منهما مفقيد الحقيقة وايضا هذا الدليل لواقف على نفي وجود الاء في معاقلة لا يتم لان حاصل ما ذكره ان الموجود هو انسانية زيد وانسانية عرواى تلك الخاصية بالماند بديهة

انسانية عمرو والانسانية المتناولة لهما من حيث هي متساوية لهما لم توجد لانها لو وجدت فلما ان توجد في كل واحد منهما فالانسانية الموجودة في زيد بعينها التي توجد في عمرو ولو وجدت في مجموعهما فلما ان يوجد بعض منها في زيد وبعض آخرهما في عمرو فلم يكن الانسانية ﴿ ٢٩٠ ﴾ موجودة في شيء منهما بل الواحد

في كل واحد منهما جزء منه لانفسه فلم تكن موجودة من حيث هي متساوية لهما موجودة اي في كل واحد منهما فهذا الدليل كما ترى لا يثبت الوجود الانسانية في الخارج بصفة التناول والاشتراك ولا يثبت وجودها فيه لا بتلك الصفة اذ على تقدير وجودها فيه لا بتلك الصفة لا يلزم ان يكون الموجود في احدهما هو الموجود في الآخر بل وجودها في الخارج بان صارت مقيدة مع زيد نوع التمسك ووجد وجوده وكذا صارت مقيدة مع عمرو موجوده بوجوده وكذا لا يلزم ان يكون زيد بعينه عمرو لا يلزم ان يكون التمسك هو بعينه التمسك مع الآخر والتحقق انما انك لم تجد في الخارج بوصف الكلية والاشتراك كالمثل بل الوجود في الخارج هو زيد وعمرو والفرق بين مذهب من قال بوجود الطابع في الاعيان وبين من نفي وجودها ان من قال بوجودها قال انها صارت مقيدة مع الشخص اتحادا لكن اتحادا بالذات لا بالعرض ووجد وجوده في زيد في حد ذاته انسان وحيوان ناطق وما يكون به زيد زيد حقيقة هو الحيوان الناطق ومن قال يثبت الطابع في الاعيان فهو بالحقيقة يثبت كون هذه المفهومات صارت عين

في العقل وامكان مقارنة المجرى المعقول للعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرى في العقل فان حصول المجرى في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرى يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرى في الخارج للمعقول ليس الا العقل فامكن ان يكون المجرى عاقلا وهو المطلوب واما تقرير الاسئلة بان يقال لان لم ان كل مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه ولئن سلمنا فلا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره سلمنا لكن لان لم ان يعقل المجرى مع الآخر يستلزم اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران صورتين صحة اقتران احداهما بالآخر حتى يلزم العقل واما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساوية له في الماهية سلمنا لكن لان لم ان امكان مقارنة المجرى للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل قوله لان حصوله في العقل هو الملة مرة فلتنا مقارنة المجرى للمعقول ليعمل آخر مقارنة احد الحالين للآخر وحصول المجرى في العقل مقارنة الحال للعقل ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تأخر امكان الشيء عن وجوده بل تأخر امكان نوع عن وجود نوع آخر ولئن سلمنا ذلك فغاية ما في الباب ان المجرى يمكن ان يقارن معقولا مقارنة احد الحالين للآخر لا امكان عقله مع الغير ومقارنة الحال للعقل لانه معقول ومعقولية مقارنة الحال للعقل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرى للمعقول مقارنة الحال للعقل التي هي العقل ولئن سلمنا تساوي هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمشيئين الاولين صحة مقارنة المجرى للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محالا له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرى في العقل واما اذا كان المجرى موجودا في الخارج فممنوع ولئن سلمنا فلم لا يجوز ان يلزم في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله واما ما هو يرى عن الشواش للمادية الى آخره فلا اعتراض ههنا غير مناسب وهذا تحكم لانه لم يثبت فيما تقدم ببرهان فهو في حيز التمسك على انه لا يوجد لهذا المعنى على توحيد السارح فانه لا يحتاج الى استهلال تلك المقدمة في بانه ولم يحج عن السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من ان اذا ادر كذا شئ

زيد حتى يوجد به وجوده ولم يحصل زيد في حد ذاته حيوانا ناطقا بل الحيوان الناطق فلا عنه من الواحق في الحقيقة وكان تسميتها بالذات بغير الاصطلاح لانهم اصطلموا على ان الأخوذ من الذات ذاك كائن الأخوذ من العوارض عرضي وقد صرح بذلك بعض المحققين من المتأخرين هذا هو تحقيق ما ذكره

التي لا يخفى عليها ما في فهمه فحاشا لمن من "الامة" وهو انه ينفي وجود الطبائع في الاشياء العقلية، فيبقى ما ينفي (قال الشارح فهي من حيث حسكونها الخ) اقول في هذا الجواب بحث اما اولادان كونها ضمنية لكل واحد من الناس هي الكلية ٢٦١ يعنيها فلا معنى لقوله لانها من هذه الكلية كلية واما ثانيا فلان

حجية كونها صورة واحدة في عقل زيد علة لكونها جزئية لا قيد في موضوع الجزئية واختلاف الجزئية العقلية لا يفسد في صحة اجتماع الثنائين بل لابد من اختلاف الجزئية العقيدية حتى يختلف الموضوع بافتقار الجهلوس المعلوم ان الجزئية لا تعرض تلك الصورة اذا اخذت بوصف كونها صورة واحدة في نفس زيد والجواب ان مراده من قلها بكل واحد صحة تعليقها او ما يعز وشدوه مما هو قيد في موضوع الكلية ومن كونها صورة ما هو قيد لموضوع الجزئية فمعبر عنها بالاربع حاشا من اقول الاظهر في الجواب عن هذا الاشكال ان يقال ان الكلية والجزئية قد تكون بمعنى المطابقة وهو صوفها الصورة العقلية وقد يكون بمعنى الاشتراك الحلي وهو صوفها المعلوم الحاصل في الذهن والمعرض جمع بين الكلية بمعنى المطابقة والجزئية المقسامة للاشكال الحلي لان كون تلك الصورة حالة في نفس زيد انما يقتضي كونها غير محمول على كثيرين ولا ينافي كونها مطابقة لها بمعنى ان لا يحصل من كل واحد منها اثر مجدد في النفس بل الجزئية المقابلة لها انما تعرض للصور الحسية والوهبة والحسية بناء على ان الصورة

علا شك في تميز ذلك الشيء عند العقل وهذا التميز هو الذي يسمى صورة فلولم تكن مساوية لشيء في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امر آخر والعلم بهذا ضروري واجاب عن السؤال الخامس بالاستدلال بمطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة مقول لمقول آخر استدلل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الضر وهو مقارنة الحالين وانساني مقارنة العاقل وهي مقارنة الحال للحال فاستدل بصحة احد التوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون قائما بالذات فاما مكال معارته للمقول لا يكون مقارنة احد الحالين للآخر ولا مقارنة الحال للحال فالحال بالذات فلا يكون امكان مقارنة المقول الامكان مقارنة الحال للحال وهو التعلق فيكون ان يكون قافلا وهو المطلوب ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدلل عليه بل هو دليل من عند نفسه واعتراض على ما اخبره على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمقول بالوجه الذي وهو معنوية المجرد التي هي معارته للعاقل سقط هذا السؤال رأسا لان صحة هذه المقارنة لو توقفت على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لآخر صحة لشيء من وجوده وهو محال وهذه الملازمة لا يغير عليها وعندى ان السؤال الخامس لا يرد ايضا على ما قرره الامام لانه ما لزم صحة النوع الثالث من صحة احد التوعين الاولين بل لزم صحة التعلق من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي امكان المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معا فاذا وجد المجرد في الخارج امكان المقارنة في الوجود العقلي مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمقول ليست الا لتعلق فقد امكن عقله فذلك منع على مقدمه لم يورد هذا الملال نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحته بدونها جواز ان لا يتوقف عليه ولا ينافي عنه وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالين او مقارنة الحال للحال اذا لم يتوقف على الوجود العقلي يستحيل ثبوتها وللمجرد موجود في الخارج ضرورة استهانة حلول المجرد

الحاصلة من زيد مثلا في الحيل غير الحاصلة من عروفيه واما الصورة الحاصلة من زيد في العقل فهي بمعنى الصورة الحاصلة من عروفيه والسر فيه ان المواضع الشخصية لا تسقط في الاول وتسقط في الثاني وما ذكرنا في شرح كليات الامام والشارح في الجواب عن الابرار الاول ظهر ماهر المقصود منها وما يجب الامام

من الاراد الشئ فهو ان المتصف بالغير يدليس هو تلك الصورة بل الساهية الملوثة بها وقد عرفت
ان لوازم الساهية عند دخلة في الغواشي الغريبة التي لا بد في تعقلها من التبريد عنها فيلزم القول بتبريد الماهية
عن لوازمها هذا بخلاف ولعل مراده بتبريد ههنا العقل بلا خطها ﴿ ٢٦٢ ﴾ محردة عن جميع العوارض

و بتبريد ههنا كذلك ولن كان في الواقع
محموفة بها واما جواب الشارح فهو
ان الطبيعة المتصافه اليها معنى
الكلية مجردة عن الواح في المادية
الخارجية ولا يشترط تجردها عن
جميع عوارضها حتى يتناقض ما ذكرناه
وقد عرفت ان هذا التفسير لا يلائم
ما ذكره والا صواب ان يفسر بالواحي
المادية الشخصية لان الواحي المادة
اذا لم تكن متشخصة فلا يمنع من
تعقل الماهية ولا يحتاج الى حذفها
ولعل مراده من الخارجية الشخصية
لالمقابل للذاتية ولشارح ههنا
حيث لم يخرج من الواحي الغريبة
اللاوازم الماهية اراد بلوازم الماهية
العوارض الكلية لانها تحصل
في العقل مع الساهية واحترز به من
الواحي المتعارضة للشخص من
حيث هو شخص لانها لا أصل معه
في العقل بل لا بد في تعقله من حذفها
والتبريد عنها وقد اشار اليه حيث
قال ان تعقل ادراك الشئ من حيث
هو هو فقط لان حيث هو شئ آخر
سواء اخذ وحده اوسع غيره من
الصفات المدر كتهذا النوع من الادراك
وسمي له زيادة بيان في الفصل الاكثي
(قال السارح فاذا في الصورة التي الخ)
اقول اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا
من حيث هي لا يشترط شئ لا يتصف
بالكلية ولا بالجزئية بل عالم يضم اليها

في الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي
ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وانها
ثابتة في الوجودين فتدوجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف
يمنع هذا بعد التزلزلات لما كان واردا على ما ذكره الشيخ تعرض
لجوابه وحاصله ان امكانه رتبة العقول المجردة بالنظر الى ماهيته فاذا
وجدت في الخارج امكنته الدارئة لاحالة وهذا الجواب علمه الشيخ
حيث قال فمن شأن ماهيته ولتد ما ذكره الشيخ ونورد ما نوجه في هذه
السؤال على تلخيص الكلام وتحققا للمرم فقول كل معقول يمكن
ان يقارن معقولا آخر باوجهين فاذا وجد في الخارج غائبا بذاته مجردا
عن المادة امكن ان يترتب له المعقول فيمكن ان يكون عاقلا ولسائل ان يقول
ما المراد بالكلية رتبة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحساب
للمسال او امكان مقارنة الخلل للخلل هلم ان المعقول يمكن ان يقارن
معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن لا واحد منهما يستدعي التعقل
وهو ظاهر وان اردتم مقارنة الخلل للخلل فهو ممنوع الوحدان لا بد لان
الاصل في امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان
المقارنة بالمعنى الثالث ولشئ من ذلك فلا نسلم امكانها والمعقول موجود
في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل سئلنا
لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتعقُّق المانع فاجاب
عن السؤال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان
المقارنة من حيث الساهية وعن الثالث بما سيجي واما السؤال
الآخر فظاهر عدم ورودها على هذا التوجه واما توجيه الامام فحق لفات
الكتاب والله اعلم بالصواب قوله (واما نقول ان الصور الددية)
لا يستلزم في ان هذا السؤال في الصور العبر المادية اطهر فانها اذا كانت
في الخارج كانت عاقلة و ماهياتها العقلية هي ما هياتها الخارجية فلم
لا يكون عاقلة واما الصور الددية فاذا كانت موجودة في الخارج فاما
يمنع عقلها واذا وجدت في العقل محردة عن المادة زال المانع فلم لا يصير
عاقلة فاحتاج تقرير السؤال فيها على بين مانع عن التعقل وزواله
فيكون اشكل فايرادها ارشاد الى التبيه للاسهل والجواب الواضح
ان الصور العقلية سواء كانت مادية او لا غير اصله في الوجود والعقل

الاستدلال والصور لا يتصف بالكلية ومالم يضم اليها العوارض المستحصدة لا يتصف بها فاذا ذكره
الامام من ان الماهية الموحدة في الاشخاص هي الكلية واما ارادته اشرح لفظ الصورة اذ قد عرفت ان الصورة تطلق
عليها اشياء كالكلية ليس بصواب وفيه نظر لان الطبيعة لا يشترط شئ معروض الكلية لان الطبيعة بشرط العموم والاشترار بل العموم

والاشتراك هو معنى الكلية وليس مشروطا في الاتفاق بها ولو سلم فقد تقرر ان كل ما انصفته الماهية بغيره شيء
بصفة انصفته الماهية لا بشرط شيء في شئ لان انصفتها عين انصفها ولو سلم ذلك كلام الامام ليس
صريحا في ان سره ض ٢٦٢ في الكثرة الماهية لا بشرط شيء بل انه جعل عروضها ماحضة للشارح

سروضها لها (قال الشيخ واما ما هو
في ذاته برى الخ) اقول كانت خبرتان
التعلق لا يحتاج الى التبريد من العوارض
الكلية انما يحتاج التعلق الى التبريد من
الشخصات فالراد من الواحش
الفرقة ما هو من لوازم النقص
وعوارضه من حيث انه شخص
واياها اراد بقوله التي لا يلزم ماهية
عن ماهية فالراد من لازم الماهية
مقابل لازم النقص من حيث هو
شخص لا مقابل لازم الوجود
واطلاق لازم الماهية على هذا للمعنى
بما صرح به بعض المحققين ويستفاد
من كلام الشيخ ههنا (قال المحاكات
وان اريد عدم لحوقها الخ) اقول
لا استدراك بل السارح لاحاط في اخذه
الواحي الفرقة عبارة الشيخ حيث
ذكرها مع موضع الدهوى في سنن
عليه الشارح فلا بد من اشتغال صفري
دليله عليه حتى يكون مستقلا على
موضوع العالوم والفائدة في ذكرها
مع المادة كما عمله السجج التبريد على
ان نفس المادة هي سبب الحركة
اولا لا يرد الا بيان عرا بالانسانية
ولا يتاقتضه الانسانية فلهذا
بانه شخصه الذي ثم ما يستلزمه

لا بد ان يكون متصلا في نفسه ولما ذكر في الجواب ان احدى صورتين
ليست بقول الاخرى اولى من الاخرى بقول الاولى اعترض الامام
بان الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما اولا فلا متاع اجتماع الاور
الثالثة في محل واحد واما ثانيا فلا نفسا صور الماهيات المختلفة وهي
مطابقة لها وحيث لم يتمتع ان يكون بعضها اولى بالتحليل وبعضها
بالحالية الا ترى ان الحركة لما كانت مخلقة للبطون في الماهية لا جرم كانت
مخلقة الحركة للبطون اولى من العكس فكذا ههنا هذا عبارة الامام وهي
توهم انه ظن ان اختلاف الشبهين في الماهية يقتضي محبة احدهما
وحالية الاخر فقال الشارح المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فهما
مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والا لزم ان يكون الحركة محلا
للسواد والبطون محلا للحركة بل الخالف انما يكون حالا اذا كان هيئة
وصفة لنفسه الاخر هكذا سالا بقول فلم لا يجوز ان يكون بعض
الصور العقلية هيئة وصفة لاخرى وحيث تكون الصورة العقلية ماثلة
فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوحدهن احدهما ان صورتين متساويتان
في النسبة الى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كلا منهما متميز به فلو كان
احدهما هيئة للآخرى لكان احدهما حافظة في المحل والاخرى حافظة به
بالذات فاختلفت نسبتا ههنا والثاني ان كل واحدة منهما يجوز ان يتك
عن الاخرى بحسب ماهيته ومقتوليه فلا يكون احدهما هيئة في الاخرى
وفيه نظر لان اللازم الين للنسبة لا يمكن عقل المبروم بدون تعقله فالكلية
غير صادقة واعلم ان السؤال للامام ليس الاشتغال هو ان لا يسلم ان بعض
الصور ليس اولى بالتحلية وانما يكون كذلك لو كانت متتلة وليس كذلك
بل هي متحدة فلم لا يجوز ان يقتضي دونهما التحلية والذهن الآخر الحلة كما
في الحركة والباطون وكفي في الجواب ان المختصين انما يكون احدهما حالا
في الاخر لو كان هيئة وصفة له وذلك في صورتين المعقولتين محال واما
بافي الكلام فتخرج عن الوجه قوله (فاستدل على الجزئية المشتركة) القسم
انما له جزآن مشترك وهو مطلق المقارنة وخاص وهو اضافة المحل
الى الحال فاستدل على الجزئية المشتركة بالقسمين الاولين ضرورة استلزم تحقق
الخاص بتحقيق العام وعلى الجزئية ص بالعرض لانه عرض كونه موجودا
في الخ ووجه تسميته مقارنته لا يقول لا يكرر المقارنة للمحل للمحل قوله

الامة من الاحمال المذكورة لا يري والكيف وشعرها ثاب (قال المحاكات) فيجب ان يكون الخ
خاصة اذ المذهب بان الذي من السادة ولزادها محل في القسم الاول من القسم الثاني حتى يكون
فيه اسارة الى ان ههنا تقسيم آخر ولا يخفى ان عند تدرجه بل من جانب ما لا يخص هذا الشأن المستدل على كمال الامارة

ثم يتوجه على الجمل الثاني لرجوع الضمير ان الضمير في قول الشيخ لطفه ما من شانه ان يمتد له لا يلام
هذا الجمل على ما لا يقتضي على التماس فيه (قاله المحاميات والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع في المادة لكنه
لكونها مطروحة بالشواهد المادية المتماثل عند تجميعها اي . ٢٦٤ من تلك الشواهد لاص نفس

المادة حتى لا يكون المعقول جمعا
اقول وانت خبير بان المادة التي
لا تجرد عنها اعمالي الكلية لا الجزئية
وفي القسم الاول ايضا لا يجب التجريد
عن المادة الكلية ولا فرق بينهما
باعتبار التجريد عن نفس المادة
وعن شواهدنا في كل منهما يجب
التجريد عن شواهد المادة الواجبة
لشخصية دون نفسها من حيث
انها كلية وايضا اذا وحده في نفس
الصورة التجريد عن المادة في تعقل
المجموع الذي هو عبارة عن تعقل
الصورة والمادة وجب التجريد عن المادة
والا لم يتعقل الصورة فلم يتعقل
المجموع الذي هو عبارة عن الجسم
فقال (قال المحاميات ونقض الشارح
قوله الخ) قول وكذا انتقض بالهول
وكذا انتقض قوله كل قائم ذاته هو . فقول
بذاته بالجسم الشخصي (قال المحاميات
فهذه الدلالة لا تحتاج الخ) اقول ما ذكره
الشارح من كون العبارة آية لبيان
ما يحتاج الدليل اليه على ما عترف به
وهو تصفه في حدودها عن ذلك
الحد مع بقا المشاهدة فيها او كانت
آية كانت لم يتحقق الا في حد مطلق
على ذلك الا ان كانت تؤول بربها
عن ذلك الحد لبحاله والمناقشة بانه
حيث ينبغي تبديل او لاطرفة به
العلية لا وقع لها في مثال هذه المناقشة
(قال المحاميات) وكان الامام قائل
ذلك الخ (اقول لا يخفى ما هو من المكاره

(واعلم ان لم يحكم) حول سؤال ان يقال قولكم ينتج ان تكون الصورة العقليّة
قابلة الاخرى لعدم استقلالها عن القوى الحيوانية كالجسم المشترك
واوهم قائلها قائله لتصور المعاني الجزئية مع عدم استقلالها اجاب بان مناط
الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية
والاخرى بالقولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى
الصور والمعاني والاطهر في الجواب ان القوى الحيوانية اعيان اصلية
في الوجود وان كانت غير مستغنية قوامها بخلاف الصور العقلية فتظهر
الفرق قوله (واعترض ايضا) تقريره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا
قارنه معنى مقول كان له الا لا كجده متصورا وهذا يدل على ان التصور
والتعقل امر ورأى المقارنة والا كان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا
له بالامكان بل بالفضل ولا يتعقل متصورا بل يكون متصورا وحده بذاته
اصل الدليل لتوقفه على العقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول
ربما قارن النفس مع العواشي العربية وتكون النفس في تلك الحال عقلا
هو لا يتاثر كانه ما انقطع فيها فاحرست من القوة الى الفعل ثم اذا حصل
اعداد لنفس تجرد عن تلك اشياء العربية انطعت في النفس وتصير عقلا
بالملكة تكون النفس في الحلة الاولى قارنها معنى المعقول مع العواشي
واوهم بالامكان الخاص بتجريد عن العواشي وحده متصورا حتى يطرح بها فبها
المقارنة مع عواشي قد لا بالامكان الخاص وفي سائر الصور المقارنة المجردة
عن العواشي بمثل باوحد رد الشيخ لا يكره الام ليعلمها بالمقارنة
في هولاء اذا قارنه معنى متحول هي المقارنة مع العواشي والتصور هو المقارنة
المجردة عن العواشي فالأمر عارة المقارنة مع العواشي بالمقارنة المجردة
عن العواشي لا ينافر العقل للمقارنة وقد نظر لان المعنى المعقول ان لم يطرح
في النفس لم ينفرد لان المقارنة هي مع رتبة المال للعقل والصورة غير حالة
في النفس وان قارنه لم يكن مع العواشي الغربية كال كلام لشارح ان المحسوس
الذي هو اذا ترقى الى الاحساس الى التخلي يتوحد مع العواشي وذاك يكون
للمقارنة ما الى النفس لخصوه في آتيا وكون النفس حجة عقلا ولا يتاثر
لا ما انقطع في النفس بعد تمسكها بربها عن العواشي العربية انطعت
في النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه
معنى معقول مجرد اطلاق والاتصال لا طريق الحلول وطلعت العقل المعنى

فان ترقى الى رتبة ما هو واما حقه رأس في ذهنا لا بصورة او صورته ثم ادرك
المادة كذا المعنى في التصور . ثم حقه في العقل هو الصورة العقلية لا يتوحد الهول خروج
عن الانصاف والصلاح عن الفكرة كيف هو شفاف لا يقبل اللون (قال المحاميات) حتى لا الى آخره اقول اراد بانصاف

الارتسامات في البصر ان لا يكون هناك اتصال في الخارج وإنما يتصل صورته في البصر على سبيل التماسك والارتسام
فلا بد ان بعد تسليم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر لم يتوجه المتع الاخر لان المتع الاخر انما يتصل على
ان يكون اتصال الارتسامات ٢٦٥ في البصر ولاجل ذلك اثبت التشكل في الهواء لبصره موجودا

خارجيا فيصلح ارتسامه في البصر
(قال المحاكات ولما غير الشارح الخ)
اقول فيه نظرا لان المقدمة الاولى التي
ذكرها الشارح المحقق في حاصل
الدليل الذي قرره هي ان الوجود
في الخارج كالنقطة وهي في قوة قولنا
الموجود في الخارج ليس هو الحائط
فتوجه النع الاول عليها فيقال
لانسلم ان الحائط ليس موجود في الخارج
بل لاتصال تشكلا القطر في الخارج
يرى خطأ والمقدمة التي يرد عليها
النع الثاني قد ذكرها بعدها وأشار
اليها بقوله والقطعة المتحركة برسم
في البصر عند وصولها الى مكان
ما يحدث بحسبه القابل بينهما
ويؤزل عنه يزول المقابلة فيقال
سلما ان الخط ليس موجود في الخارج
لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر
لاقتل الارتسامات فدل على
زوال المقابلة واصل صاحب المحاكات
جعل قوله فاولا شي آخر الى قوله
علم خطأ اشارة الى المقدمة التي ورد
عليها المدح لاول فاعتراض باه اخل
بالواجب وغير التزيب وليس كذلك
بل هذه اشارة الى تزييع النتيجة على
المقدمات (قال المحاكات وعص الثاني
وهو فواء وهذا الاحتمال اولي
مما ذكرنا لانه قول بمشاهدة ما ليس
بوجود في الخارج هذا بناء على

الذي يتعلل في الجرد على هذا يتم الضاية والاوضح من هذا ان يقال المراد
ان الجوهر المتشكّل بقوامه اذا كان معنى مقبول وهو في العقل امكن له جعله
مصورا في كان من شأنه ان اذا وجد في الخارج ان يتصوره وهذا بالحقيقة
اعادة لا تفرق من قول قوله (ولذلك نقول ان هذا الجوهر) يمكن توجيه
هذا السؤال وجهين الاول منع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال هب
ان مقارنة الجرد للمعقول الاخر ممكنة في الخارج لكن لاسم بتحقيقها في الخارج
وانما تحقق لو كان شرط المقارنة موجودا او المانع عنها مفقودا وهو معزوع
وهذا هو السؤال الاخير الذي اوردته الامام وأشار الشارح الى ان جوابه
يجب من بعد وفي هذا التوجيه نظرا ما اول فلان المدعى امكان العقل فقط
لانهم ما مالوا لان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم العقل لا يتناقض
ذلك وامانا فلان الجواب حينئذ لا يمكن لا تخفى وان استبعدا لمقارنة لازم
لما به قوله في شبهة متصل اسؤال فلنا لاسم من هذا ما لان الاستعداد
لا يكتفي في تحققها بل يجوز ان يترقق المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع
او وجود الشرط الوجه الثاني منع امكان المقارنة في الخارج وقيل تقريره
لا بد من تهديد مقدمة وهي ان الوجود في العقل غير الوجود في الخارج
والا لم يكن لما لا عين له وجود عقلي كما يتحقق في اول فصول الادراكات
وايضا الوجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان
القائم بالذات عين القائم بالغير وهو محال وايضا اذا عقل الشيء عاقلا
اذا كبر فلو كان الموحدة في المعقول عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد
يعينه موحدا في عدة محال وانما محال واذا ثبت ان الصورة العقلية غير
الحقيقة الخارجية ثبت انها مساوية لها في الماهية والا لم يكن ذلك هو
ما في الخارج بل انما تحرفهما بخصوص من الماهية الواحدة فان كانت واحدة
الخارجية الجزئية الحقيقية ادوحت عند العقل كالمساوية بخصوص بل اذا
وجدت عند العقل كانا اشخاص وماله اشخاص لا بد ان يكون كليا
فالجرح الحق في كلى هذا حذف فتقول هذا بحسب تعدد الوجود والكتابة
انما هي بحسب تعدد الماهية اذ شئت هذا التصور فتقول سلما ان الجرد
يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في العقل لكن لا نسلم ان يمكن مقارنته
للمعقول وهو موجود في الخارج غاية ما في الباب ان امكان المقارنة للمعقول
ناظر الى ماهيته لا الى كونه المكن للشيء بالنظر الى ماهيته النوعية

ما مر به او كان في احاديث ٣٤ خط حاشي في الهواء ان
في كلام الشارح على ما ذكره الامام غيره لم لا يجوز ان آخره لانه يتجه الى آخره
على ذلك ان حديث السفسطة قد ذكره الامام وفي كل نقد بركان المذكور جواب احدهما وجواب الاخر

يقبل منه ويستفاد منه (قال المحققون) ان الثام يشاهد في ذاته (هذا تحقيق منضم للاستدلال على وجود
الحس المشترك) قال المحققون وهذا الدليل متقوض بالدليل (اقول اشارة الى اصل الدليل ويمكن تقريره على انه مقصود لنفس
الكبرى الكلية والجمعية المذكورة لا يات بها في قوله والاخر نفعها منه (٢٦٦) لا خاتمة في العرض بانه حجة

شرح الامام لانه مشترك بين الشرعيين
(قال المحققون فقبوله لاجل المادة
وحفظه لقوة الخيال) اقول حاصل
الجواب عن الاعتراض بان ان مقتضى
دليها وهو المقارنة بين القابل والحافظ
يلزم في الخيال جريان الدليل مسلم
وتختلف المدعى غير مسلم اقول وفيه
بحث اذ لو امكن مثل هذه المقارنة الحافظة
في إقامة الدليل على اثبات المقارنة
بين القابل والحافظ فيثبت القول
لا يحتاج الى الخيال بل يكفي الحس المشترك
فانه يقبل الصورة بآدمه ويحفظها
بصورته فلا يثبت ان ههنا قوتين
مقارنتين بالذات ويمكن ان يجاب
عنه بان المدعى في هذه الدلالة ليس
الا المقارنة بين الحس المشترك والحال
بل احدهما قال والاخر حافظة
وذلك يثبت بالدليل المذكور واما
احتصاص كل واحد منهما بموضع
فليس معلوما بهذا الدليل بل بالدليل
الذي سيذكر هذا وقول السارح
واما افتراضهما في موضع فاشارة
الى المثال وللغصود منه بيان المقارنة
بين القبول والحفظ حتى يمكن منه
الاستدلال بان الكثير لا يصدر
عن الواحد ويندر تحت هذه
القاعدة وذلك لان بالحجة مع المثال
يتم المطلوب على ما يتعرف اولدفع
وهم من يقول لا حاجة الى تفريق المدعين
الا ان ثبت تعابرها وعلى القدر

لا يجب ان يكون ممكننا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود الحقيقة ممكن
لماهية الانسانية غير ممكن لاسرار اختصاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للماهية
امكان المقارنة للماهية الموجودة في الخارج بل يجوز ان يكون المقارنة للصورة
العقلية التي هي شخص من اشخاص الماهية ولا يمكن للشخص الموجود
في الخارج اما لعدم شرط اوجود مانع وفي قول الشيخ بحسب ماهيته
التوصية اشارة لطيفة الى ان الصورة العقلية الموجودة لشخصان للماهية وان
الحقيقة الخارجية لما كانت متممة للماهية الموجودة في الخارج ومتمامة ماهية الصورة
العقلية كانت كالنوع لهما فهي قابضة اليه منسوبة الى النوع لانواع
بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المدعى كل واحد من احتمال عدم
الشرط ووجوده المنع واقصر السمع الى احدا الاحتمالين وهو ان مقتضى
الشارح لبيان ليد الاقتصار وذلك ان لماهية اذا قامت بذاتها في الخارج
تصير ملحوظة لخواص قريبة مشخصة وغير مشخصة يفصل بها عن
الماهية المرادة في العقل فجاز ان يكون نفسها مانعا عن المقارنة واما الماهية
في العقل فهي مجردة عن سائر الواجبات القريبة فلا يوجد لها شيء يكون
شرطا للمقارنة وكأمره فلا يقول ههنا الماهية للعقولة مجردة عن الواجبات
الخارجية لكنها مغطاة بالفراش الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها
شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية العقلية لها اعتباران احدهما
من حيث انها عقل لأمور خارجية فيكون مجردة عن الواجبات الخارجية
القريبة والآخر من حيث انها صورة عقلية منطوقة في العقل ويكون مكشوفة
بأحوال خارجية الذهنية وقد سبق ان كاشفتها بالاعتبار الاول دون الثاني
والآخر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول والماهية التي اذا وجدت في الخارج
قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالحوادث القريبة والشرط
فلا يكون اذ كان مقارنتها لاجل شرط فلهذا احصى كلام الشيخ بالمدعى
فارق عدم اعتبار شيء لا يستر عنه فاعوارض ذهنية راء كانت
غير مقترنة في اطرافها لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا للمقارنة فتقوى
امكان المقارنة لتمامها باطراف الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض
الذهنية فلا يكون لشيء منها دخل في عروض الامكان ومحل المدعى باقي
قوله (تقر والجواب) ان استبعاد المقارنة اما لان في الخارج او لا حصول
له لا عدم الاتساق في المقارنة حدثا اذ ان يكون هو المقارنة او بعده

لا تنوحي شيء مما اوردته صاحب المحقق على توجيهه (قال المحققات ليس بشيء الخ) اقول
بل هذا ليس بشيء اذ الفرق بين الاستدلال بصورة النفس طاهر اما لغرض بالمس ولا يلزم اثبات النفس قوى
وألا ولها جورا صدورا لكثير عنها وهذا بخلاف الحس المشترك على تقدير عدم تحقق الخيال على ما هو

المفروض ولما اتضح بالحس للشيئة فالاشارة والشارح وحاصله انه ان الحس للشيئة بالذات في الاشياء المتعينة
به من الفعل ليس الاستدلال بالصورة من حيث انها صورة ما وما استنبات هذه الصورة وتلك الصورة فليس مستلزما
اليه بالذات بل استنباده اليه ﴿ ٢٦٧ ﴾ انما هو بالعرض واستداده بالذات الى الامور الخارجية وهي

الاشياء المترتبة عنها هذه الصورة
الجبرية فالاستدلال اليه حقيقة دائما هو
امر واحد وهو استنبات الصورة
من حيث انها صورة ما والحصولية
مستندة الى امر خارج عنه فالصادر
عنه بالذات دائما ليس الا الطبيعية
الاستنبات والحصولية صادرة
عن الامر الخارجي وهذا لا يقتضي
ان يكون الصادر امر اعمهما ولا يفي
بكون الصادر امر اشخصيا
لما عرفت ان الصادر منه بالذات هو
الطبيعة لا ينطوي على الا انها صادرة
عن هيئة مشخصة من جهة الامر
الخارجي وهذا بخلاف القول والحفظ
لانهما حقيقةتان مختلفتان على
ما شهد به الاتفاق في ذلك المذكور
وعاقرنا طهران بجواب النقص
ليس يشترط وطهر ايضا المدفاه
ما ذكره بقوله وهذا كما ترى فادعوا
قوله على ان القول انفصال لا فصل
فيمكن دفعه بان القابل وان لم يكن
فاعلا بالنسبة الى المنقول لكنه فاعل
للقول بان الحفظ ليس فاعلا للمعبر
ل الحفظ واما التقييد بقوله عند
غيته فقد اشارنا الى غايته وهي ان
تخصيصه بالعرض له من جهة ان
الفعل من الآثار المختصة بالحس
المشترك والنقص انما يكون متوجها
عليه اذ اسرله على فرض ان لا يكون
بمه قوة اخرى تسمى خيالا لآلة واه

او قبلها والاولان باطلان فحين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة
فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة
عن جميع اللواحق القريبة فلا يكون هالك شي غير الماهية بقيد الاستعداد
فيستقط الشك هذا وتوجه الشارح وقيد نظر من وجوه احدها ما مر من ان
الماهية لمعقولة فترجى من اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق
الخارجية ولو لم هذا الكافي في الاستدلال فيقال استعداد الماهية اما ذات
الماهية او لغيرها والثاني باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لازما والشك
ساقط والثاني ان ما يلوح من تلازم ان القسم الثالث وهو ما يكون استعداد
المقارنة فيها مطلوب وليس كذلك لان التقدير ان الاستعداد ليس الا عند
الارتسام فينبذ بكونه لازم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة
الارتسام وهو خفي لا مطلوب فوجه الكلام ان يقال الاستعداد لما لازم
او غير حاصل الاعداد الارقسام والاني باطل باقسامه فتعين الاول
والثاني ان التقسيم الاول مستدرك لانه يمكن ان يكون الاستعداد للمقارنة
امام المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثاني هو المطلوب
الزاعم ان سيصرح بان الارتسام مقارنة معتبر في هذا المثل لانها معارضة
المهيئة قول وجيد بكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد
حاصلا الاعداد الارتسام الى ثلاثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد
حينئذ لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يمكن
ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجودي او غير حاصل الاعداد الارتسام
وهو باطل لان الارتسام مع رتبة فيكون استعداد الشيء معه وانه محال
ثم انه اراد تطبيق الحق على شرحه فقال وقوله وان كان انما يكتمه عند
الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المقسم الى اقسام الثلاثة وقوله
فيكون الاستعداد اما بما يتبادر مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم
الاول والثاني في قوله فيكون عطف على قوله يكتمه وانما كان هذا
اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب
وهو ملزم لحصول الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان حصول الاستعداد
مع اكتساب الاستعداد واكتساب الاستعداد انما هو حالة الارتسام
على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام
هو المقارنة تكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازما لحصول

النشأة فانها وان كانت من الحس المشترك ايضا لكن عند الشارح الطائفة فهي آلات فلا تتوجه
النقص به وتوجه على ما ذكره من الوجه الاول في جواب القسم ان القول بان المدركة انفصال فلا يدخل
تحت قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يجرى في اصل الدليل على ما استوفى به نفسه كما اسار اليه انما فاشترط

تجواب التنصيص الاستدلال وهو ان التنصيص لا يفي بجوابه لاني جواب الشارح على ما عرفت (قال المحقق لان المثال الخ)
اقول الشارح لم يجعل المثال دليلا مستقلا على ان القابل غير الحافظ بل جعل الدليل مجموع الجملة والمثال اذ بانثال
يجب المغايرة بين القول والحفظ فيندرج في قولهم الكثير لا يصدور ﴿٢٦٨﴾ من الواحد كيف ومن المعلوم

بالضرورة ان بالمثال لا يثبت المغايرة
بين القابل والحافظ بل بينا لقول
والحفظ (قال الشارح والجواب عنه
ما مره وان الادراك الخ) اقول اهل ان
ماتقه من الامام بوجوده عليه امر ان
احدهما ان ما ذكره مشعر به جعل
الحافظ مدركة وليس كذلك لان فاعها
الحفظ لا الادراك ويتدفع بالثابتة
بان اراد بقوله في المدركة آلة الادراك
في الجملة والحافظه دخل في لادراك
مرة ثانية وثانيهما انه فرق بين
حصول الصورة في الحفظ وبين
حصولها في القوة المدركة كالحس
المشترك فانهما وان سر كنفاني كونها
آئين الادراك لكن الاولى آتية
ولكنه قربة فلا يلزم من عدم تحقق
الادراك بمصوّل الصورة في الحافظة
حال الدهول عدم تحققه بمصوّلها
في الحس المشترك وجواب الشارح
يؤيد اليه وتوضيحه ان لادراك
حصول الصورة المدركة بمصوّلها
في الآلة واراد بل مدركة التنصيص على
ما مر غير مرة وبالألة ماله مدخل
في الادراك في الجملة سواء كانت قربة
او بعيدة لا يحدّد حصولها في الآلة
في الجملة والصورة حالة الدهول
وان كانت حاصلة في الآلة في الجملة
اي الآلة البعيدة وهي الحافظة لكنها
فيه حاصلة للمدركة ادم حصولها
في الآلة القريبة التي هي الحس

الاستعداد مع الاكتساب عبرته عنه اقامة للبرهان مقام اللازم واما
قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن بافتراده الى قوله مقارنة
الماهية لمقول فلا حاجة اليه عمدا لانه ما ادعى الا ان قول الشيخ وان كان
انما يكتسبه عند العقل اشارة الى القسم الثاني ولله بقسم الى الاقسام
الثلاثة فطاهر انه لا دخل لتلك المقدمة في هاتين الدعويين نعم يقتضاه
اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب
اشارة الى القسم الاول من اثباتي كما ذكرناه وكان الواجب احراره الى
ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة
اشارة الى هذا التوضيح واللام يكن في وصف الارتسام بالمقارنة قائمة
في بيان المعنى ويمكن ان يقال ان حصول الاستعداد مع اكتساب
المقارنة كما مره الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آتيا الى
اكتساب المقارنة عبره عنه لكانا لو وجهناه كذلك لضاع القولان
والفاء في قوله فيمكن حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكساب
للعطف كما وجهه في قول الشيخ وان لم يتوجهه الاور لا هـ فان
المعنى ان الماهية لو لم تكن مكتسبة الاستعداد الاعداد الارتسام وكان
حصول الاستعداد مع المقارنة بدم محال وفي قوله ان قوله فيكون لم يكن
اسمه اذ الشيء حتى حصل فاستدله اشارة الى بيان فساد هذا القسم اطرا
لان هذه الاشارة صريحة في بحر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن
تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستدله يمكن ان يكون
بصفة التحصيل اي يحصل الشيء ثم يحصل استعداد له ويمكن ان يكون
بصفة المعلوم وحينئذ يكون هناك ضمنا في قوله وطاهر انه راجع
الى الشيء وفي فاستدله وهو عائد الى ماهية بأويل الشيء اي حتى حصل
شيء واستند الماهية له ولان ان يقول ان قوله اولم يكن استعدادا شيئا
وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على رعيه واطاهر انه قال فيكون
لم يكن اولم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب ان هذا
الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامه في العقل او لا يتوقف فان لم يتوقف
فسواء حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازما للماهية وحينئذ
سقط الشك وان توقف على الارتسام لم يتوقف استعداد المقارنة على

المشترك وذلك لان ادعى بل لانهم من حصول الصورة للمدركة الاحصولها في آلة الادراك وجودها
الترية يقول الامام لان تجوز الحصول الى آخره غير صحيح واما القول بأنه يجوز ان لا يكون هناك سوى الحس
المشترك والصورة عند الدهول حاصلة فيه ولم يتحقق في الادراك بناء على ان حصولها للمدركة يتوقف على

شبه لم يقتضوا لم يعلم به غيره الى الجهة التي وصفنا ظاهرها اما القول بأنه يجوز ان يكون الصور مسألة الالهية فلا
في الحس المشترك ولم يقتضوا الادراك لعدم توجه النفس اليها فظاهر الطلاب لان الاتفات كيفية الادراك لا تحس الادراك
فكثيرا ما يكون الشيء مدركا ﴿ ٢٦٩ ﴾ ولا يكون متفانيا اليه ما يظهر بالرجوع الى الوجود او على ما قرنا

طهر حال ما ذكره صاحب المحركات
(قال المحركات وللإمام منع الى آخره)
اقول بل لضدّه لانه يعلم جوابه
ما حققه مرارا وذلك للفرق بين
الصورتين من وجوه اما اولها قرر
في الحلال انها كالارض ان الابل فيها
هو المادة وانها لا تتسلم وما تأتيا
فلان الصورة حاصلة في القوى
لانها قائمة بها وحصول الشيء
في الشيء لا يقتضي انعدام الحاصل
عند عدم حاصل فيه كما في حصول
الشيء في الزمان والمكان والفرق
بين قيام الشيء بالذهن وحصوله
فيه ما احتاره صاحب المحركات
في بعض رساله واما ثانيا فانه كما عرفت
الدين الذي هو بمثل الجسم الاول
والقوة الحلة فيه فكذلك يحدث مثل
الصورة الاولى وفي جميع تلك لاهول
والتعرات الحرة حرة لنفسه واما
رأينا فلما اشتهر بينهم ان الاجراء
الاصيلة وتخدم ولعل لصورة حالة
فيها في هذه الوجوه لا يصح ان
يخدم احساس حديد واما صورة
السان ونحوه عن الحافظة فيحتاج
الى احساس حديد وهذه المقدمة
تجريبية نعم للإمام منع آخر قوي
وهو انه يجوز ان يكون الفرق بين
حالات الذهول والسيار بان يكون
العقل الفاعل في تلك الصورة
في حالة الذهول بلا احتياج الى

وجودها عليهم احد الامر في ما حصر استبعاد الشيء من وجوده وحدوث
الشيء من غير استبعاد له وهما محالان فعمل قوله واركانا بكتسه
عند الارتسام في العقل على توقف الاستبعاد على الارتسام وقوله
فيكون الاستبعاد اعما يكون مع حصول الاكتساب له على توقف
الاستبعاد على حصول المقارنة فمصر العلة بالعدمية وحصول اكتساب
الاستبعاد اكتساب المقارنة كإيمانه وكلمة اوفى قوله اول يمكن بمعنى التساوي
والا لكل المناسبات الواو الواو صلة اذ المحال لا زمان معا لا احدهما
ثم قدر ليان استلزام توقف استبعاد المقارنة على الارتسام توقف
استبعاد المقارنة على وجودها احتيا لئلا احدهما ان المراد من المقارنة
مقارنة الصورة المدقولة بصورة اخرى حالة في محلها والآخر انها
مقارنة الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فاللازمة باطله لانه لا يلزم
من توقف صحة مقارنة الحالين على حلولهما في محل توقف صحة مقارنتهما
على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدي الصور بين بدون الاخرى
فصحة المقارنة حاصلة بنفس المقارنة غير حاصلة وان اريد الثاني فاللازمة
صحة لان الارتسام في العقل مقارنة بتخو وصدة فلو توقف استبعاد المقارنة
على الارتسام لم يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصوله لكن غاية
هذا ان لا يتوقف الارتسام النوع من المقارنة وهو حوله الى المحل على الارتسام
ولا يلزم منه صحة المقارنة فغير مقارنه المحل للحال مع انه هو المطلوب في هذا
التوجيه بعد ما تبين اعليها طار احدهم الفهم من عدم حصول الاستبعاد
الا عند الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجوار لا يحصل
الاستبعاد الاعند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له
وكل ملزم لا يحصل الاعند حصول الارزوم ويحذر ان لا يتوقف عليه بل
يتوقف عليه اللازم وانها ان لم يرد من المقارنة اللة ربة المعلقة وقد عرفت
ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال الكريكي ان يرد لوريد
مطلقا المقارنة اهم من ان يكون مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل
فما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف
صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة اكن لا سلم له حال
واما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها وانها قد ادرنا احتاس
في قول الشيخ جوزيهما بوزل المن غير مصر وهذا نظر الشارح وليس محسني

احساس جديد بسبب علاقة كانت بينه وبين آلة الادراك وفي حالة السيار اصعدت تلك الصلاقة من غير
ان يكون الصور المادية مرتبطة فيه وذلك كما ان العقل الفعّال يفيض صور الكوّنات من غير ارتسامه فيه بسبب
استبعاد خاص لا لاقول يمكن ان يقال قد تقرر عندهم انه يشترط في صدق الباطن على المقارن للمادة الوضع

يقظة وبين عامل ذلك التأثير صريح بذلك الشارح في تجريد وحيد لا يجوز اخاضة تلك الصورة للمادة من العقل
 الفضال على ملك القوى الجمعية لعدم إمكان وضع بينه وبين تلك القوى وهذا بخلاف اخاضتها للتصديقات
 الكاذبة على النفس لان النفس غير مقارنة للمادة (قال المحاكمات ٢٧٠) وهذا اعني الخ) ان هذا

لا يحسر كلام الشيخ باللائمة بين التوفيق ثم اعترض عليه والاعراض
 لا يوجب ترك التفسير ورايها انه في قول الشيخ فيجب ان يكون هذا
 الاستعداد قبل المقارنة فهو للمادة لا دخله في التوجيه اصلا وعلى كلام
 الشيخ كيف ما توجه اسئلة الاول انه لما ثبت لزوم إمكان المقارنة
 في الحائين كان حاصل استدلاله ان مقارنة المعقول للمادة ممكنة في العقل
 فتكون ممكنة في الخرح ومقارنة المعول في الخرح هي العقل فيمكن
 ان تكون عامة وحسنة لتصبح اشتراط القيم بالذات ولاشياء المادي
 الثاني النقص بسائر الماديات سواء كانت قائمة بالذات او غيرها فان الماهية
 المعقولة منها يمكن ان يقرر بها معقول آخر فيمكن مقارنته في الخارج لاستلزام
 الامكان في العقل لا ذلك في الخارج فيمكن ان تكون قائمة بالثالث النقص
 بمقارنة الخالين ومقارنة الخلق للمعول فانها ممكنة في عقل وهذا الامكان
 اما ان يكون لازما لواجبة الارتفاع الى آخر الدليل لكي يستعمل تحققها
 في الخارج لتقيم الماهية بالذات ولعلنا انما هو في المقدمة الثالثة اما ان
 ليس في العقل امكانه في الخارج فليأمل قوله (وهو جواب شك
 آخر) لما حكم بالامتناع استعداد الماهية للمعقول استعداد الماهية
 الخارجية له ورد الغرض بالعلية الجنسية فانها مستعدة لمقارنة
 في وع غير مستعدة لها في آخر الجواب ان استعداد الجنسية استعداد مقارنة
 سائر اصول وهذا الاستعداد ثابت انما اقامت على طبيعتها الجنسية
 مع كونهما بمحصلة فكيف في ماهية اربعة مع كونها بمحصلة اذا كان
 لها استعدادا لا يوجب الاستعداد له مادامت على طبيعتها
 التوضيحية وفي هذا الكلام دلالة طاهرة على ان العبد كالتوجه بالذات الى
 المعول ولم يحد في الخرح قوله (يراد ان يشر الى الحركات النسبية
 الى النفس الباطنية) بعدم تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها
 وحركاتها اما حركات النفس السعادية او حركات النفس الارضية وهي
 تصدر عنها اما لشهوات وادارة وهي الحركات الاختيارية اولا بالشهوات
 فاما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات الدسوة الى النفس
 الذاتية لوجودها في النباتات كما في الحيوانات وماداه يسمى قوى طبيعية
 واما ان لا يكون كذلك كحركات النفس وحركات الارواح عند عروض
 الكيفيات الغشائية وهذا الصمم لم يذكره الشيخ والقوى عند الامانة

الاعتراض وان كان واردا على
 تقرير لشارحين لكنه يمكن دفعه
 عن كلام الشيخ بان قرر الدليل
 هكذا، ياما قد تفحص بعد اذنبية بان
 هذا اللون غير هذا الطعم فذلك
 الحكم الصادر عن النفس حيث يدل
 على قوة تدرك بها المصرو لذوق
 وليس هي احدى الحواس الظاهرة
 لانها لا تدرك الاشياء الغائبة عنه
 وكذا نقول بقاء الصورة بعد
 المشاهدة وتلك الحكم يدل على وجود
 قوة تحفظ انواع الصور وكون تلك
 الاشياء غائبة لذى هو مدار هذا
 الاستدلال المذكور في عبارة الشيخ
 قبل هذا الكلام والمقصود وجود
 تلك القوى لوجودها في الجائر
 ان يكون تخيل المدق بقوة حفظه
 قوة اخرى وتحمل الجبرم وحفظه
 بقوتين احريين وهكذا الا انهم لما
 لم يحدوا الى الكثرة وكان اثبات
 الكثرة فضلا لم يتناول اليه وقصروا
 النظر على قوة واحدة (قال المحاكمات
 واما جواب الشارح الخ) اقول ما ذكره
 الامام يدفع بما ذكره الشارح لان
 الامام جعل نفسه رهوان يكون
 النفس حاكم بين المحسوس والمعقول
 بناء على استلزام جواز كونها مدركة
 للكلبات والجزئيات فزعم ان كون
 النفس مدركة للجزئيات باطل فردد
 الشارح انه ليس باطلا ولا مدعي بطلانه

لم يلزمه لكن بالذات وكذا يلزم ما يلزم منه من كونها حاكم بان هذا اللون اصحاب
 هذا الطعم نعم ما ذكره اعترض رد على توجيه السائر حين لكلام الشيخ ونحن وجهنا كلامه على وجه
 يدفع هذه الاعتراض (قال المحاكمات وفيه انطراح) اقول كلام الشارح يرجع الى معارضة بطل ما استدلال به الامام

على إبطال الحس المشترك ويكون باقيا على المددعة الوجدانية مثل ما بين الامام دليله عليها وتقريرا بها بعد
بالضرورة الفرق بين الذوق والفعل لا يكون بالذات بل بتوقف فعلها على حضور الذوق فلا بد
من قوة اخرى بها ﴿ ٢٧١ ﴾ تفصيل الذوق هذا وايضا كون الذات ليس هو الدماغ لا يطل الحس
المشترك لا لا يتصل بمدرك بل المدرك

هو النفس ليس الا والدماغ آلة
لا ادراك على ما مر مر ولما مر
مرارا منها ما مر آخرا من ان مدرك
الكليات والجزئيات هو النفس
لم يتعرض به ثم اسار الى انه لا يمكن
اجراء ما ذكره في ابطال كون الدماغ
مدركا للذوق في كونه آلة للفعل
لانا نلزم كونها آلة للفعل وليس
هذا مثل ان يقال ان المصباح آلة
النفس لا يفعل بالضرورة انه ليس
الفعل بالمصباح كيف وكثيرا ما يبرهن
لا آلة للمصباح والفعل ان يخاله ومن
هذا يعلم جواب ما ذكره بقوله ولو
حاز رفق الذائق الدماغ الى آخره
على تعدد تسليم ان لدى كون
الحس المشترك مدركا بالافعال
يكون الدماغ ذائعا او آلة للذوق وليس
مثل القول بكونه احد سبب كذا
(قال المحاكات كرتو بع لمخ) اقول
كون تو بع لا يصح بحسب الاوهام
لا طوارى حتى حدة حلاقى لمن
على الحرارة بخار ومسامحة وعول
مراد الشارح بالجرء المقدم البطن
المعتمد والمثقة في الاعطى مما لا وقع
لها (قال المحاكات وهذا كلام لمخ)
اقول لم يكن لشارح بأدى الصور
مر الحواس الى الحس المشترك الا انه
قال ألية هم عالم فكس جالها على
الامر الحقة حق لى استنارة

ثلب اجتناس لانها امان تكون مع الشعور وهي القوة التفاضلية اولامع
الشعور ولا يخفى اما ان يخص بالحوار وهي القوة الحوائية اولامع القوة
الطبيعية لقوى الطبيعة اربع فاذية ونامية ومولدة ومصدرة لان فطما
اما لاجل الشخص واما لاجل النوع واما لاجل الشخص اما لقائه وهو العادية
او لتمامه وهو النامية واما لاجل النوع امان يكون تفصيل المادة وهي
المولدة او تفصيل الصورة وهي الصورة غاراد الشارح التنبيه على وجه
الحاجة البه هو ظاهر واعلم ان الحرارة العريضة هي الحرارة للساريد في سائر
البدن التي بها النصح والطبخ وسائر الافعال في المعدنة حرمة منها به الهضم
المعنى وقض الفضول وفي الكبد حرمة منها به تنظيم لطائف الكيلوس
وتحصل الاحلاط وكذا في العروق وفي القلب حفظها حتى انه يضرب الدم
تخييرا هو الروح ومعدة لرائح يستعد لتناول اقوى وكذا في سائر الاعضاء
واختلافها اذهب حاليوس من عند انما الاستقصاة التارية التي
في البدن كانت اذا خلطت سائر الاستقصات غادتها طامخ وقواما والتما
وقال ارسطو وجوهر الماخرين ان الحرارة عاروبة او وضت في البدن
مع هضات النفس ولانها هي السمة وان شاس جوهر السمة حتى يمتنع
قوة تحيية ويجعل الاجسام الخالصة هيما سهلة للاجسام المعما يفتق قدر
الحيوة وهذا هو الحق اما اولافانها ترقى بالموت والاستقصاة تزداد
يسود البدن وبعض امانا بالار الحرارة العريضة كلما زدادت شدة ازدادت
الافعال الطبيعية جودة في بعض لاسان وفي بعض موقات وس هذا
شان الحرارة الماربة فانها تضر بالافعال لمدتها لا شدة امانا بالار الاخره
لحارة والارادة ان تصعرت وامتحتت علت وفدعت حرارتهم او يروودوا
بالمر حتى حدثت كفة تشد في كفة يكون هذه الحرارة مخصوصة بـ
البدن واما امانا بالار الحرارة تترى في المغذية اعدسة حتى يمتنع
اجرائها لكي يعمد للطبيعة وتشت ان الحرارة تدمون كذلك لاذ كانت
شديدة فلو كانت الحرارة نارية شوت لحوم البدن بل احرف الاعضاء
واذنت الشحم والسمن والاسي وادنى الحرارة في اذنتها كادفة وهي بالضرورة
نوح آخر مخالفة بالحقيقة لاسم فصيصة ومن حرفت بالهناج حرار اطيف
غير ان عاوط لتمامات البدن واما لاجل انه آلة للطبيعة في افعالها تنسب
اليها كدخانية البدن ويقال حرارة غريزة لانية لروية عريضة كذلك
لان مر كها الراوية تدون لاسوسه بقرار طررة وولاية لروية

من ان مدرك انما هو الحس بواسطه وتسام سموة لمحدوس في الطاهر بوا حلة ارتدادا لال
في الحس الماسرك وسر من الصورة في الاول بالصورة وفي الثاني المدد تنسب على تغاوت مرارة الحس الى
نسب الادراك الى الصورة اما لان المدرك بالذات هو الصور على ما ذكره الشيخان في ما بعده ما اوا اعتبر المدرك

الطبيعي وتوسيع كلامه انه اذا ارتسم الصورة في الحواس ارتسم مثلها في الحس المشترك من المبدأ التفاض لا متنازع الانتقال على العرض فلا يرتسم هذه الصورة بعينها في الحس المشترك على سبيل الانتقال بل بواسطة المجاورة وتصح العلاقة بين الحواس والحس المشترك ترتسم مثلها في الحس ﴿ ٢٧٢ ﴾ المشترك فيحصل الادراك

حينئذ فكأنه صارت الصورة متفرصة وضاربة من الحواس الى الحس المشترك وماتته من تأدي حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتأدي الريح الشهباء انما يكون التأدية فيه على سبيل الاستعارة اذ بسبب المجاورة تقتضي مثل تلك الكيفية المجاورة على ما جاء من ضرورة امتناع انتقال العرض والجهل منه انه لم يتوجه ذكره اشوح من الدليلين على عدم صحة التأدية فيه حقيقة وحزم بعدم صحة كلامه واستشهاده بما ورد كل منها من قبل ما ذكره الشارح حيث كانت التأدية فيها على نحو الاستعارة وغاظة اتصال الارواح لئلا واحد صيرورة ذلك المبدأ معدا لقيضان المثل فم يمكن ان يقال بمجمل ان يكون تأدية الصورة بواسطة حركة الارواح الحساسة تلك الصور حركة سريعة كالبحر البصر والاطافة الزمان لا يدرك تأخر الادراك عن ملاقة الحواس فتأمل وبما عرفنا ظهر اندفاع ما ذكره ايضا بقوله وايضا لا بد من القول الى آخره فالشارح يقول بالتأدية لكن معنى يوافق قوانينهم لا بما يوهبه العطف على ما تبينه صاحب الحسائيات (قل الحسائيات وفي هذا الجواب نظر) اقول بناء على كلام الشارح على التفرق بين التصرف والحس كما وان الاول هو

اذا عرفت هذا عرفت ان الشارح اشار الى مغايرة الحرارة الفريزية الحرارة الثارية بمقطع انبعاثها على حصول الاجزاء الحارة وتذهبها في قوله فالحرارتان متباينان وهذه فائدة جليلة لكن في صبرانه تسامح من وجوه احدها ان ظهر قوله ونبت ايضا من كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة الفريزية حادثة من النفس وليس كذلك بل هي فائضة من الاجرام الفلكية كما صرح به واعلم المراد ان فيضاتها بواسطة قبضار النفس فان تعلقها هو المعد للجمع كالات البدن والثاني ان المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة الفريزية عليه لمجاز والحقيقة انها كيفية فائضة من الحار الفريزي الفائض على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان متباينان على تحليل الرطوبات يقتضي ان الحار التاري ايضا يؤثر في الرطوبة ولكن تأثير الحار لا يكون بواسطة كيفية الحرارة فو قد انعدمت في المراج فكيف يؤثر وتحمل قوله (وتخدمها القوة الجاذبة) الطبيعة اما ان يكون فعلها لانفصال قوة اخرى وهي المخرومة او ان فعل قوة اخرى وهي التبادلية مخدومة لان فعلها اراد بدل ما يتحمل وهو ليس لفعل قوة اخرى لكنها باعتبار اراد الرائد على بدل ما يتحمل خاصة للامة والجاذبة واخواتها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا ان ذمة والنمو والسمين يفرقان بتناسب الاقطار في الزيادة اى زيادة الجسم في الاقطار الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص فان تلك الزيادة الى غاية مقصودة الطبيعة وفي وقت مخصوص وهو من النمو فالنمو يختص بهذه الاشياء الثلاثة واما السمين فبما فيه منها وبما هو اما بخلافه فلا السمين لا يزيد في الطول فالزاد والمزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سم السمين واما ما وافقته فيها فانه اذا سم السم سائر الاعضاء حتى اراسه واندم في سم السم قوله (وهذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة) ان القوة في الاثنين تحصل المني وتعد الدم لاكتساب الصورة لموتة فيستمد لقيضان قوة اخرى تنقل مع المني الى الرحم وهي القوة المغيرة الاولى فيصرف في المني ويفصله الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة به فيشكل بذلك وجود الاعضاء واعلم انه لا بد للاعذية من تحصيل جوهر البدن اولاهو الدم ثم جعله بحيث يدخل جوهر العضو ويصير جزءا له وهو الاثر

ثم

التجزئة والثاني هو الوهم ومعنى كلامه ان التصرف في ذئين يقتضي حضورهما عند التصرف لا ادراك المتصرف لهما وافرقت ما بين الحضور والادراك لا ادراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند الادراك على ما مر ارا وقول الشارح لا ادراكهما لهما دون ان يقول لا ادراكهما بما يشعر بما فسرناه كلامه ثم انه قد يشير

[illegible]

اقول الاول ناظر الى الطاهر . وهوان
الوهم مدرك والثاني الى التصديق
وهوان المدرك هو النفس . وحسب هذا
المنصرف لكن الاول بسبب الوهم
والثاني بسبب التصرفة . واقول هذا
الجواب ليس على ما ينبغي اذ لا مقام
حيث نذكر ان يقول اذا جاوز ثم يكون شيء
واحد مدركا ومتصرفا بدون آلة فلم
يتجه حينئذ الى قسوة اخرى تسمى
منصرفة بل الحق في الجواب ما يستفاد
 مما اشار اليه في بيان المراد من الخدمة
 حيث قال ان الوهم يتصرف بواسطة
 في المدرجات ففي الحقيقة لا يتصرف
 من الوهم فيها بل الوهم يتصرف
 في مدرجاتها بالتحليل والتركيب . ولكن
 بواسطةها وذلك كما ان النجار يتصرف
 في الخشب بسبب المنشار . ولا يقال ان
 النجار مؤثر في المنشار ولا يقال حينئذ
 حاجة الى القوة المتصرفة لان التصرف
 من الوهم ليس لذاته بل بواسطة
 المتخيلة . والادراك من ذاته لا يمكن
 صدور اكثر من الواحد بدون الآلة

ثم انقسمت الى قسمين حتى في خواصها ولزومها فثبتت القوى المحصلة والمصلحة
والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى اقوة متحدية عند التلق والظاهرة
الاول اذ ليس في التعريف فعل غير الافعال اثنتي لكن الشارح يرى على
مذهب بعض الاطباء في جعل المشبهة خادمة للقاذية ولما كان من شأنها
تغيير المادة الى جوهر المصنوع حيث مقرر كما ان المولدة الثانية سميت ايضا
مغير لذلك لكنهما مغيرة اولى لان تغييرها خلق العضو وتغير المشبهة لتغيرته
ولان مغير وعلى عبارة الشارح سؤال وهوان هذه القوة اشارة الى المولدة
التي وقدمتها الى المولدة والمصور وهو تقسيم الشيء الى نفسه وإلى
غيره ولعله جعل القوة المولدة مشتركة بين مغيرين تام وهو القوة المتصرفة
لغناء الوعاء وخاص وهو المحصلة للمادة الزرعية فاقسم عام والتقسيم
خاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فربما بين الاطباء والذي دله
الى انه جعل المصورة قسما من المولدة ان الشيخ لم يذكرها مع انها من
القوى الطبيعية لكنه لم يذكرها لانها من تمة المولدة حيث يتم فعلها
لا لانها قسم منها واما قوله والغاذية والتمية فتحددان المولدة لما هي
قوة اشارة الى ما قال في الدرس السابق لما كانت المادة المختزلة للتوليد لاحتالة
اقل من الواجب لشخص كامل جعلت النفس المدرة تلك الاسادة فان قوة المولدة
تتصرف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا فير يد مقدارها في الاقطار
فهم هذه القوة المضافة الزائدة في الاقطار هي القوة التامة والنفس المدرة لتلك
المادة التي هي الطفلة في النفس النابتة على ما ذكره في اول الخط من ان الطفلة
يكون لها في اول الامر صورة معدنية ثم حصل لها بحسب الاستعداد نفس
نابتة يكون لها غاذية وتامة وهذا حل للغذية وانامية الحادتين على
غاذية المولود وتامته وقول بان تفصيل التي الى جواهر الاعضاء
الما هو يد فيضان النفس اثنتي وهو عا لم يقره احد بعيد وايضا
يقضي ذلك ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة المثل يذهب بعد
القرنين المفصلة وهو يتنافى بينهما الى محصلة ومفصلة وكلام الاطباء
ان الحادتين غاذية والوالدين وتامتهما اما خدمة الغاذية فلان التي من
فضله غذاء الاثنتين واما خدمة التامة فبان يعظم الاعضاء ويوسع مجاريها
حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني ولا يحدث
الشهوة الا بعد عظم الاعضاء قوله (فيقف ايضا عند القرب من تمام النمو)
ليس مستغنى لان س. الخ. غاشته الى الثالثين والتوليد يكون في س. الشيخوخة

(قال المحكات كذبه في النقل) ﴿ ٣٥ ﴾ أقول يمكن أن يقال لزم مراد الإمام أن هذا الذي حكته به مذكرة في القانون ولو على سبيل الاحتمال والتردد (قال المحكات فحتاج في إدراكها إلخ) قول كأنه غفل عن قول الشيخ رحمه الله وبعد المنصرف فيها حكما واسترجاعا للقول المنبجعة من الجانبين عند الوسط فإنه صريح في أن الأمر جازع يجري

في الصور المتعددة من التمثيل من غير ما يقتضيه الكسب وقال وجهه انه كما ما يقتضيه في الصور علاقه
ومعية في الانضمام في ذهن واحد فلا زال اعلم مما علم من الطريقة في تصويرها الى هذه يحصل ان لا
يلا يحتمل كسب اي اجسام جديدة ويمكن توجيه كلامه بان مراده هو ان لا يكون له ان يخرج الى الكسب في هذه

الصور بحسب الظاهر وان كان قد
لا يحتاج كما يظهر في راجع وجدانه (قال
المحركات واما راع وهو استرجاع
المعنى الى آخره) اقول الاحتياج الى
الترسيم المعنى في المحافظة حين
الاسترجاع مبنى على ان ادراك المعنى
انما من طريق الخواص بان يجردها عن
الاعتناء به معني واما من طريق
الاعتناء بان يأخذ الوهم من خزانته
واقول يمكن ان يقال على ما ذكره
الشيخ من انه ربما يزول المعنى الجزئي
عن المحافظة وتنتهي في قلبه الوهم بموتة
المحركة بفرض صورة الى صورة اخرى
الى آخر ما قال لاحاجة الى المحافظة بل
بغير ادخال الى المحافظة الصورة المتصرفه
يحصل المعنى في المدة من غير حاجة
الى ما يحفظ المعنى ويمكن ان يقال الفرق
بين ادراك المعنى والذي هو حسه
يقضي القول بمقتضى الحافظة
اذ من المعلوم ان الاستحضار مقارن
للاسترجاع بل نقول ربما يحفظ المعنى
في الخزانة من غير ان يحفظ الصورة
التي يمكن انتراع المعنى منها
في الجبال خبث لا بد من خزانة
للمعنى (قال الشارح وكيف والمذكرة
الى آخره) اقول كما انه إشارة الى انه
لا ينبغي نسبة هذا الوهم الى الشيخ
بناء على اتحاد مواضع تلك القوى
واقول هذا التوجيه من الشارح
لا يلائم افراد الشيخ الحافظة لقوله

ايضا وايضا ان وقع فيها حين لا يفصل من المادة التي يحصلها الغاذية شي
ينصرف في المولد كما ذكره الشارح قوله لا يلا يصدر اما يصدر عنه الافعال
التيانية من غير كسب ليس يسد يدو اما الصحيح الظاهر هو العكس ويمكن
ان يقال الافعال التيانية فاعل ليصدر المذكور او لا فاعل يصدر التيانية
صغير الافعال الاختيارية اي لان القصيدة اي الافعال الاختيارية يصدر
الافعال التيانية عما يصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف
الظاهر قوله (واعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة) لانه لا بد في الحركة
الاختيارية من تصور الشيء فاعلم يحصل او ضار اذ يقع ثم يذهب من ذلك
التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى
الفعل فيحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس
الا الادرك لورما يتفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان في طعامه لانه
لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون
مقارنه وايضا ربما يكون الشخص شوق في الغاية من غير عزم كما انما عزمه حياه
او امر آخر وكذلك ربما يفت العزم عن العمل كما اذا كان ممنوعا من الحركة
مع انه له شوقا وعزما على تحصيل مطاوبه فاما كل فعل ارادى سبقه
هذه الافعال الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض
لاجرم اثبت له قوى اربعة هي مبادئها فتصور لنفسه بحسب العقل العلي
والشوق اركان الى جلب نفع فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع
ضرره فهو بحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوته عازمة والحر بكيفية الحركة
مبشورة في المضل فاذا فهم نفع شيء او ضرر اطاعته القوة الشوقية فحدثت
الشوق اليه ثم اذا تم الشوق اطاعته القوة العازمة فينتهي من القوة الحركة
التي في مبادئ المضل اتصاله بالاعضاء وهي الاعضاء وتتحرك الاعضاء
المخصوصة بذلك الفعل قبض وبطش وتشيها وارتخا كما يتحرك الاصابع
عند العزم على الكتابة وكما اذا ردنا بيان مثله معلومة فيطبع القوة الشوقية
ثم العزيمة ثم القوة المحركة كد مضل لسان فيعبر عن معانيها قوله (اسارة الى
الجسم الذي في طبعه ميل مستدير) ربما يؤيده هذا الدليل بان كل وضع اوجد
توجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون كذلك الوضع واخذ هو عين
التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعة يلزم ان يميل الفلك بالطبع
عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة
واحدتوانه بحال وهذا التوجيه غير وجه لارزاقه وضع اوجد ليس توجها

واما الحافظة كيف والمحافظة هي المذكورة على ما ذكره (قال المحركات ولعل الكلام الى ٤

ان القرى الحيوانية الخ) اقول كلامه مشعر بان في صدور توجيه كلامه الشارح وحيث توجه عليه انه لا دخل لاداء هذا
المعنى بقوله وهي مبادئ افعال مختلفة وايضا التبين بحسب الموضوع لا يدل على التبين بحسب الذات واما المراد

توجه كلام الشيخ وفاته ما يمكن ان يقال في توجيه كلام الشارح انه أراد بالذات الاختلاف في الماهية واستدل عليه باختلاف الأكار بالماهية نظرا الى الظاهر واختلاف الأكار بالماهية يستلزم اختلاف التأثيرات على ما صرح به الشيخ وأراد قوله لكونها ﴿ ٢٧٥ ﴾ متعلقة بذات واحدة تعلفها موضوع واحد فكله جعل للأصناف

بالذات بهذا المعنى نازلا منزلة الاتحاد بالذات بمعنى الماهية على سبيل التجوز والغفل وإذا ثبت الاتحاد بحسب الماهية بينهما ومن المعلوم اختلافا في الجملة كان ذلك بحسب المعارض الكلية لأنها اى القوى كلية ولزم كرتها اصنافا وكون الوجه الاول جليا في القوى الانسانية لا يدع لان فرضه ان الشيخ في القوى الحيوانية نظر الى هذه النكتة وفي القوى الانسانية نظر الى اعتبار آخر هذا واقول يمكن ان يقال جعل الشيخ المقسم في القوى الحيوانية جنسا حتى يكون تنقسم الى الانواع وفي القوى الانسانية نوعا حتى يكون مقسم تنجما الى الاصناف كل ذلك بسبب الخطر الى المتعلق فيهما اى افسس الحيوانية والانسانية (قال لها كانت فهو يلاحظ المقدمات) اعون لا ينفى عن الشارح ان الرتب انما هو العلم وليس وظيفة العلم الاملاحة مارتبه العلم وليس له انتقال وجه كما يقال صورة الاستفاسة من العقل امينه واما ما ذكره من انه يتعمل بالاختيار فضعيف لان التعقل بالاختيار لا يكتفى لكون الفكر اختياريا ويكون الترتيب الذى هو الفكر صادرا عنه بالاختيار على انه جار في صورة الحدس ذلك الحدس ان يدرى عنه

الى ذلك الوضع لانعدامه تركه بل قاينه الى وضع مثله والمفوك ليس هو المطلوب فالاول ان يقال في توجيهه الظك بالحركة المستدري يطلب وضعا ثم يتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور من قرارادة فالطلب المسمى وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وهو لا يتم الاستمور وارادة واما اطع من غير ارادة فيتمتع ان يكون شي واحد مطبوعا رمتا ولو كان في وقتين وقوله او المهر وبمطابيع مقصودا بالطبع ان ذكر هذا ايضا فلهما على انه يمكن ان عبر عنه بصارتين قوله (وانما قد يقوله غير محصور) ان المعنى الذى يطابق على كبر محصور بما يكون حزيا فاك اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس وكنت مشيرا بهؤلاء الناس الى جماعة من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثير محصورين مع انه جزئ وفيه نظر لانه لو كنى هذا الجمل لجاز ان يكون المسمى محمولا على كثير غير محصورين ولا يكون كما كان اذا قلت كل واحد من الناس مریدا بالناس افراد الانسان غير المتناهي فانه محمول على كثير غير محصورين مع انه جزئ والخطا انما نشأ من لفظ لسان مراد الشيخ بحمل المسمى على كثير صدقه على كثيرين على سبيل الملاحظة وهو هو المسمى في المال المضروب ليس الاطلاق للفظ وارادة المسمى فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يدع على شئ اصلا بل ربما يطابق واراد به كل واحد من هؤلاء لمحورين وقرى بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى وقيل المثل ههنا هؤلاء الناس فانه جزئ مع انه محمول على كثيرين محصورين ويقولون لا يجزئ يكون قوله كل واحد مستدركا لا دخل له في التمثيل وثانيا ان اردت بحمل هؤلاء الناس على كثيرين محصورين انه صادف عليهم فهو نوع لان المحمول لا يكون حزيا وان كان معناه اطلاق افطه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يرى ان شئ يجزئ يصدق على كثير محصور وايضا صدق مراد الشيخ بان كل على كثيرين الجمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم واحتراز العبد انما يظهر لو كان هناك معنى يحمل على واحد واحد من المحصور ولا يكون كما كان هذا متمتع والحق ان هذا التبدل لا يحترز بل للذات على ان لكلية ليست بالنسبة الى افراد الموحدة في الخارج لتي تجوز انحصارها في عدد بل الى افراد المتوهمه لتي لا تحصر لها قول (المحمل انه راء بقضيتها)

ولا يلتزم ولا استغاضة وكون استفادة الكبرى عند الصغرى يجرى في المادى اذا استفادة الكبرى فيها ايضا عند استفادة الصغرى ديهان المقدمات ليس دفقة واحدة (قال الشارح وكانت المستكرة الخ) اقول الاصولات قال انه انما هو لا يولى لاسيما بالاشكوه لار فى الامانة على ما صرحه الشيخ اسبارة والادع تعلقا بعمل اللفظ الموضوع له شبهه

لانها مادية خفية وتاد بها ان يكون في آن ضرورة ان الاشتغال من القياس مثلا الى المطلوب يكون فلهذا
والزمان اما يكون لتحصيل المراد وتزيب القياس والحاصل ان الحركة الاولى قد تصامع الحدس وليس جزمه
وذلك بعد وضع المطلوب ٢٧٧ وبأسس الى الفكر كال داخل فيه حرا له على تفسير الفكر بمجموع

الحركتين بحيث يجري الاختلاف
في الكيف في الحدس باعتبار امر
خارج عنه وفي الفكر باعتبار امر
داخل فترقب لاختلاف في الكيف
في الحدس كال صادق ايضا باعتباره
في نفسه فليكن مل واما ما ذكر من التوجيه
فلا يتخلو عن نصف كايظهر عند التأمل
(قال الصائحات غارت فقلت فالفكر ان
رعا يشاهد في لمرعة والطوق
لم رد) ارد كز يدعته له ففكر عجمو
ملا في تحصيل المطلوب والاعلا ابتعاد
في ذلك ولا يشرف المطلوب وهو
بيان الاختلاف في لكتبة في الفكر
من الجملة على نفسه ادلة مائة بين
تشابه هذين رمزا لثلاث اهمية
فيجري لاحد طرف راد انه
تكون تحصيل المطلوب بحسب كل
فكر من مرضاه كانه متساويين
وحد يظهرون وجه الاستعداد هذا
اقول ولكن انزال الاشتغاف
اللازم في الفكر الذي هو الحركة
بالسرعة والاعنى تصدق السرعة في
الطرفين فكل حركة هي اسرع
من حركة ودية من حركة واما
لاحتساب الاله من بعد بالقله
والتمه فاما هزم طرف واحد هو
الكثرة دون الآخر اذ تعد الاتهام
الى الواحد لا يتصور الاختلاف
في القلة ذارا من حيث انه واحد
لا يقل اتسمة (قال الصائحات اما
عبد السر سر الطوال) اقول على

في ذلك الشيء وهذا بعيدا عن الصورة لتوعية كالانسانية فانها
كالاول الجسم الذي بالقوة في لكمالات النائية كالدكتور والكامنة والتجيب
وعبرها لكن حصوله لا يتناقض بقوتها وعطلا ولما كانت مادية الحركة
هي التادى الى كمال ثل لا جرم احتير تعريعه بالقوة الثانية وقيد الكمال
بالاولية وايضا القوة الاولى قوة مرهونة واثانية قوة محققة وتعرف
الحقيقة الخارجية بالاوزان الخارجية اولى قوله (والتمين لا ينفك الكلية)
حوار سؤال وهو ان المطلوب لما كان ميسا كيف ينقسم الى جزئ وكلى
والحق انه لا حاجة الى التمرص بعبارة العين ولكن ان يقاوت ان حركة
الملك ارادة مالمقصود مما ليس نفس الحركة بل الوضع لاد بالحركة
وضعية عدك الوضع المقصود اما جزئي او كلى والاول باطل ومن
الثاني والقصد الى الوضع الكلي يستدعي قذفه والقوة الجسمانية ليس
من شأنا ان يزل فيكون للملك نفس مجردة وهو المطلوب قوله (ارأى
الكل لا يدع شيئا) لما كانت تلك ارادة عتيد لاسك ار اراد
الكلي يستدعي سائر الحركات في السوية فلا يتخصص بها مراد
حر في الارادة الكلية فلا بد له من رادة اخرى حرة كمال الارادة
العقلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية يتوقف على
الشعور الجزئي فكما انه يثبت من الارادة لكافة اذ قد يثبت
من الشعور الكلي من راد جزئي فلهذا رأى الكل لا بد من شيء
مخصوص دعوى كلية والمراد بأرأى الحكي الارادة الكلية والشعور
الكلي وباقي كلامه الى قوله فانه لا يتخصص بجزئي منه دون حر في آخر
هو البرهان على ما رآه الا ان يتضح من حكمة لكافة ان
الطرف من الكلي هاد الكلي ذات حصص معينة من رادية
اذا اردت بدل الدرهم فدل هذا انهم لا يحصل الا بالاشارة وهذا
المرم واردة به وفيه نظر لان المراد لكل بدل الدرهم مطقا وهو
المشعور به شعورا كلييا يذلل هذا الدرهم و كاش شعورا به مراد الا انه
ان يسجز في ثاب بدل هذا الدرهم يمكن ان يقع على متحد واغيد هذا الدرهم
لا يفيد التخصيص وتجزير الاشكال ان الحمار وما يريه سائر العدد
مطابقا اذا اراد البيع والحزن هو ارادة كافة ريتساو اي فداء بمجده
وهو صدور من جزئي بحسب تلك الارادة الكلية والمطلوب اما ان

هذا الزوجية ذات مادية رعية التفضيل وكان تداع بين ماسقة حيث قال ان الحدس حراف في اذنية لحدس
الكيف وبين هذا الكلام لا انصواب ايمان ان الحركة وان لم تكن داعية في اذنية الحدس انك قد سارا
انك تقارنته لتليل على ان كراهته في نفسه بالاشغاف الكلي يجري مع جميع صور الحدس الا ان

والاختلاف الكيفي إنما يجري فيه باعتبار الحركة المقارنة له في بعض الأوقات فثبتت معنى كلام الشارح لاجتماع
عن الحركة لاجتماعها في أكثرها (قال الشارح بحسب الكمية دفعه أو قرى بأن ذلك) أقول يعني في كل مطلوب
لم تنع الحركة أصلاً أو تقع في زمان في غاية القصر والاول ﴿ ٢٧٨ ﴾ إشارة إلى غاية الحدس والثاني

إلى غاية الفكر ويحصل أن يكون
المعنى أن جميع المطالب قد يحصل
دفعه أو في زمان يسير بطريق
الحدس فيكون إشارة إلى مراتب
القوة القدسية (قال الشارح وإن
كل ما يرسم الخ) أقول هذه المقدمة
ليسان حال العقل والتوهم وإن
الذهول فيها يحتاج إلى قوة
جماعية كانت خزانة لقياس عاينها
حال العقل وليس بمحتاج إليه
في إثبات المطلوب من أجل كونه
المقدمة الأولى (قال الشارح
وحالة التماس غير مودة فيه)
أقول المراد أنه غير موجود فيه
من حيث أنه حافظ لها كما ينبغي
أن الصورة لا تزول عن العقل
عند السبب أو يقال مراد، أن هذا
في صورة العقل والتوهم ليقاس
عليها صورة العقل وبين أن حاله
مثل حالهما في الاحتياج إلى الخزانة
لكن في زواياها في صورة لسياس
لا زول الصورة المدركة من الحرفة
بل تزول للملكة على ما ينبغي، فضلاً
(قال الشارح فاذن يجب أن يكون
شئ غيبها بالذات يرسم فيه
المعقولات) أقول لا ينبغي عليك
أن اللاحضة لا ينبغي كون الغيب
يرسم فيه ما يعبضه ويغدر
لك أن مانعه الشارح عن الامام
يرجع إلى هذا ولا يستدفع بقرره

أن صدور هذا العمل بمجرد تلك الإرادة الكلية بل يتخيل مع ذلك غذاء
جزئياً فثبتت منه إرادة جزئية طالبة لذلك الغذاء وأما قوله فإن وجد
غذاء آخر فقد تم الجواب عنه لكن يمكن أن يكون جواباً لسؤال وهو
أن تخيل غذاء جزئ لا يقدح في ألا ككفسه بالارادة الكلية فانه
أو وجد غذاء غير ما تخيله فراء بذارله فأجاب بأنه إنما يتناول الغذاء الآخر
لكونه بالنوع وهو لدى تخيله فيقوم مقامه فيتحقق إرادة أخرى
جزئية به وأقول إذا رجعتنا أنفسنا ولا شك في أننا إذا استهينا غذاءنا كله
فكثيراً ما لا نتخيل غذاء جزئياً ولو فرض أنه يتخيل فيقول الغذاء الجزئي لا يكفي
في حزمة العقل فانه لا يمكن أن يتناول أحده الجزئي وهو لا يصير
جزئياً بل الغذاء الجزئي قوله (ولذلك في قطع المسافة) هذا تخيل
لكيفية إثبات الغيب عن العلم الكلي والإرادة زمنية عن لاراده الكلية
بكانه هو المراد به وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية
على وجود الإرادة الجزئية، وليس ذلك من الاستدلال في شئ والنال
أنه إذا أراد سفره علاقت أن ذلك إنما يكون بعد تصور الحركة في مسافة
فبعد انقضاء الزمن يحصل له نوع حدس من المسافة ثم إرادة قطعها فإذا
قدما ما تخيل حدس آخر وإرادة له بعد ذلك يتصل الفترات والإرادات
الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما مثل ذلك بداهة السمع الذي
لا يرى لأنه مسافة خطية فإذا قطعها انقضت مسافة خطية أخرى
وهل مراعاة هذه الصورة الكلية وإشادة مسافات الخطوط بزمان
انقضت الجزئية والسؤال الذي وارد على هذا أيضاً فإن تخيل
لحد من المسافة لا يوجب جرئة قطع قوله (وهذا استشهاد) فانه
إذا ردنا استدلاله فنحن نراه لا احتج زيه ثم يتقبله ثم يوقفه وهذه
السلسلة في الامكان كما مر فإن الشئ واحد ثم يتخيل ثم يعمل فإذا
تصورنا ذلك الفعل كننا إرادته إرادة كلية يذهب من ذلك التصور
لكلي صدور جزئ لبعض إرادته وهو التخيل ثم يذهب من الفعل شوق
من القوة الشهوانية أو العزيمة ثم إرادة أو كراهة من القوة الدائمة
ببعض القوة المحركة لتحريك العضل فبهم الفعل كما في بذل هذا
الدرهم على ما ذكره رقيه أطر السابق لأن بذل هذا الدرهم ليس بمجرد
بل كلى اضيف إلى رقي وذلك لا يخرج عن الكلية الجواب أن ادراك

من الجواب (قال الشارح لا يبعد لادوم الخ) أقول قد مر أنه لا يحتاج لادوم عند زوال
الصورة عن حراتها إلى تحميم كسب جديد بل يحصل المألوم مرة ثانية لا سترجاع وذلك إن تعرض التخيلة على
لادوم صورة سررة حتى ينزع من واحدة منها ما يساهم من المعنى الزائل الأهم إلا أن يقال الجبال كالخزائن

الحق انا على هذا المجد يا ربنا اللهم سجدوا الذي انعم عليكم ان عبد زوال الذي من انعم الله
 على رفاة السوا من المجد و زوال صورها الناس لها في اقبال نتاج الى نعمكم كتب احديت و انتم
 في يكون انتم هذا اقبال ٢٥٩ و بالقرآن في كون الدعاء و في انتم الشكر و انتم في

الجزئي على وجوده وهو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال توقف
على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج توقف على ادراكه فلا دور
قوله (والجواب ان اثنين المحرك والسفوف زمان بمعنى متعصبية
الحركة كما عرفت) ليس كذلك فان محركا واحدا يمكن ان يصدر عنه
حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد في مسافة واحدة فيكون
حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة
كلية وشبه الكلّي الجزئي لا يفد الجزئية قوله (ثم اورد المعارضة) هذا
الكلام بوجه ان الاصرّضين المتقدمين ليس من قبل المعارضة وليس كذلك
فانه لما استدلل على ان الفعل الجزئي لا يد في حصوله من ادراك جزئي وارادة
جزئية بان المدرك المراد الكلّي بالشيء في الجزئيات على السواء فيستحيل
ان يوجد بعض الجزئيات الا بمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل
الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان الادراك
الجزئي نسبته الى آخره واما ثانياً فانا اذا حاولنا حركة فلا نحاول الا
حركة من حيث هي الى آخره واما ثانياً فلان الارادة الجزئية حادثة
فلا بد لها من علة حادثة ولم جرا والجب من الامام انه بمداير الدواعي
المتقدمين قال ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا يد في حصوله
من ارادة جزئية لكن ما ذكره معارض بنفس هذه الارادات
الجزئية فانها امور حادثة الى آخره وهذا تسليم للمدعى ومعارضة للدلائل
والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجا
عن قانون العقول وهذه المعارضة لا تختص بالارادة الجزئية بل قطرد
في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التساقي والسابق انما
يستحيل ان يكون علة لاحق لو كانت علة موجبة اما اذا كانت علة معدة
فلا والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية وحاصل جوابه ان كل
حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة
يكون علة لارادة حركة اخرى ولم جرا حتى يتصل الارادات في النفس
والحركات في الجسم وارادة الحركة لا يبحسب مع الحركة لا استحالة ارادة
اتحاد الوجود فلا يكون التسلسل دفعة والتساقي بافراده لا يكون علة
لاحق بل توسط معد يتم به العلة وهذا القدر كاف في الجواب الا انه
اراد تصوير التسلسل على سبيل التساقي فلهذا زاد في الكلام وان

الحجة المذكورة على تجزئته من جهة انه محل الصورة العقلية ومحل الصورة العنقية لابد ان يكون مجزأ. هل الكلام الا في كونه محلاً لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما ليس سوى انه لابد من سبب يقبض تلك الصورة على النفس فقبول الامام لم لا يجوز ان يكون ذلك المقبض ليس محل ارتسام تلك الصورة وكما في اضافة الالوان

مثلا واذا جاز كونه ليس محل ارتداد الصور فجاز ان لا يكون مجردا (قال المحققون وقوله على ان الخ) تكرار
 ندلالة الحقيقة على ان محل المقولات وانته مستند لا لا مثل تحت) اقول فيه نظر لان الامام اورد المنع على قول السرخ
 يكون مقفلا استند به تدبري والشارح اعلم ان السرخ في ٢٨٠ في المزمع بهذا لقد اذ بقى

احتمال آخر وهو ان يكون مجردا
 حالما ويكون نفسا لا مفصلا فنصدي
 لنفسه ايضا حتى يتم الكلام بقوله
 على ان ملاحظة نفس المقولات
 الخ هي لابد من ان يكون ذلك
 المحذور وحده للمقولات متبهما
 بانفصال النفس ليست كذلك في
 ما مر وان قد عرفت ما فيه ويمكن
 حله على انه دليل اقاعي على كونه
 محل ارتداد لمقولات على ما لا
 عليه قوله دليل سفي كذا وما وحده
 بالغير فيما هو حافظا لها (قال
 الشارح لم يظهر الخ) فون يذبح
 محل حصول صورة المقولات على
 حصولها بعد اعادة على ما لا
 الاستعداد ايراد حصولها اولا
 لا يتوقف على تحقق الكيفية وادار
 بلالة الوحدة على ما في اكثر
 ما له دخل في الابداع مقابل الله
 القائمة وقد مر ذلك من وجه الله
 في الخط ناسي وذكر ان من لمع
 ان استعداد النفس لاقول تلك الصور
 قد زال عند الاتصال به بقوله
 حيث اخبروا هو السار على
 ما مر آله والمعادلة في ابعاد
 النفس الفعالة قبله ولا شك
 في الاستعداد الى قوله وقد مر ذكر
 في النفس يسار للواسع مسارا
 الى ان لا يزل في ذلك رة
 اريد على ما مر من انه امر متبهم
 وصغير عليه في وجهه ان
 الى بيان ان الاستعداد مجرد استعداد
 ركيزة لها فان حصل الذي هو الاستعداد التام على ما مر منه فلهما ليس كذلك بل الله هو الذي

خير بما فيه قوله (ثم قال مع الاول بالارادة الكلية فلم لا يتصور) اعلم
 ان هذا مقتضى الدليل ان كونه مجردا وان كان يقال هو ان المراد
 الكلية نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا يتخصص جزئيا منها
 الا تخصصا اكل لا ان ذلك التخصص هو الارادة الجزئية لم لا يجوز
 ان يكون التخصص هو استعداد التام كما ان نسبة الفعل الى اكل
 على السواء وتخصص البعض منه لاستعداد قابله فقد خاف الامام
 في هذه المعارضة ان ترتب البحث على المناقضة ليد ان يكون قول
 المعارضة ادا لمعارضة في تسليم الاول ومنع ادا لاول فإيراد المناقضة
 ادها في دليل عدم استعداد ذلك غير حار واحاط بان الملك
 مع الاداء الكلية له قارة والطه القداسة تنص ان تقضي باغراضها
 الحرة الابد من شئ غير قادر وهو الارادة الجزئية لا التام والاستعداد
 ولا يبنى ملك ضيف هذا الجواب ولو تم اكل دلالة آخر غير الدليل
 السابق وقوله واما القائل في آخرة من استعداد دلالة الجواب قوله (ثم ذكر
 ان اواب) سلك ان قلنا ان كل حركة ارادية لا ان يكون لها غاية
 مشعر بها بخلاف الحركة العدمية مادية فان كانت لها غاية لكانها
 ليست مادية بل لكانت لاداء الكلية كالانفصال عن الصادرة عن العقول
 في الاطباء الى اعلى ما يجي في انما لم يستعد فان قيل العاقل والساكن
 التام على ادائه لا غير على ما في الثالث صرحا حقا من المادة
 والساكن والتمه على ان ما في الاول من دلالة اوصف فان قلت
 اليوم حاله خفلة وهو من في الفعل احاط بان التام فحين لا سيما فيما
 بين اليوم واليوم واليوم واليوم واليوم واليوم واليوم واليوم واليوم
 انما في تمامه من استعداد مع هذا آخر الكلام في الطبعية والجدفة
 على ان لا يكون قوله (انما رابع) بعد الفراغ من خمسة الطبعية
 شرع في الفلسفة الالهية ونها على اعطاء اربعة لان الفلسفة الالهية
 هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث فيها
 اما من حوال يلحقها لذاتها او من احوال يلحقها بالاعتراض الى عقولاتها
 والاعمال المجردة ولذا لا يخلو ان يكون البحث فيها من حيث
 العلم بالله هو وهو النقط الرابع وما في ذلك من النقط السادس الى
 هذا لا يخلو من احوال العلم بالذات من حيث العلم بالذات

وغير عليه في وجهه ان
 الى بيان ان الاستعداد مجرد استعداد
 ركيزة لها فان حصل الذي هو الاستعداد التام على ما مر منه فلهما ليس كذلك بل الله هو الذي

المقول حين الانقسام والانفصال لانه شرط له حين الاتصال وفرض كونه غير منقسم اعلاه قبل القسمة وح
لا يشترط في تعاقبه حصول التجميع بالفعل بل لو اشترط فاما بشرط حصول ذوات تلك الاقسام لا حصولها بالفعل بصفة
الانفصال وبما قررنا ظهر ان دفاع الوجه الثالث ايضا ﴿ ٢٨٤ ﴾ اذ حصول التجميع بالفعل بشرط اعتقل

ذلك المقول بعد القسمة وقبل القسمة
لو اشترط فاما بشرط حصول ذواتها
بصفة الاتصال والوحدة الان يقال
انها اذا انقسم وانفصل الصورة العقلية
الى اجزاء متباينة في الوضع انقسم
التصل الاول وحده متبلا عن آخره
فلا بد من وجود المادة وقد فرض
ان الصورة العقلية مجردة عن المادة
لكن هذا تقرير آخر ويرد عليه ان
الباقى ذوات الاجزاء كما اورد على
دليل اثبات الهوى فاعلم
(قال المحاكات وقول السارح الخ)
اقول اذا فرض ان كل واحد
من التجميع يشابه الكل في الماهية
فاذا كان كون احدهما مع الآخر
شرطا في معقولة تلك الماهية في الجملة
فلم يكن كل واحد منها بافراده
معقولا اذ لو تفصل احدهما فقط
كانت الماهية معقولة في صحتها ضرورة
فلم يشترط تفصل تلك الماهية بكون
احدها مع الآخر في العمل اذا لم يكن
كون احدهما مع الآخر شرطا
في معقولة تلك الماهية فيمكن تفصل
تلك الماهية بحصول احدهما في العقل
فقط لا يلزم تفصل الثاني ادعاهما
الشارح كانت صحيحتين في تعاقبهما
في الكلام في مدخليةهما في الاستدلال
فقول فذكر السبع في الشق الثاني
ان في العقل تلك الماهية بكونها العقل احد
التجميعين حيث قال بسبب ما فيه قدر

هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذا الانقسام اناسا فيه منع
اذ ليس يلزم من انشاء مبدأ المحصول في الخارج تنفذه الجمل الخارجي وقوله
لا من حيث انه حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية لهما
مدخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية المهمة الان براديه لا من حيث انه
حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي بالحيوانية والناطقية
معاً وحيد يستقيم التام اذ الجبريد انما يعتبر بالقياس الى الفواش
اغربية واما متباينة لطبيعه الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان
من حيث هو واحد بالحيوانية هو طبيعي لسان من غير اعتبار الوحدة
والانسان الواحد من حيث هو حيوي لسان مع اعتبار الوحدة والاول
شترط فيه دور الثاني لذلك دسرا السبع قوله من حيث هو واحد
الحقيقة موافق له من حيث هو حقيقة في اصله فاعلم انه ليس بغير المتقدم
بل للصراف عن عبارة الاول الى العبارة الثانية التي هي اوضح دلالة
على المقصود قوله (واعرض بعض المتأخرين) لما كان دليل الذي
ذكره السبع قياسا من اشكل امثلك وصورته انما هي المشتركة
موجودة والطبيعة المشتركة ليست مع بعضها بل بعضها بل بعضها بل بعضها
ليس بمشترس اعرض على المتأخرين وهو معارضة في مقدمة
بأن الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الدرجة لار كل موجود من
مفصل ولا يشارك مشترك بل هو انما بالحيوانية لمشاركة اعطية
لومسوعة ثلاثة تترك في العلم والماهية مع الاشتراك في وجوده
في الخرج وما يورده ومما يورده من مصادره في المقدمة الكبرى
بار الا لسان الشترت انما يكون اناسا اذا كانت له اعضاء من يدوعين
وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة وارضاع مختلفة واقدر متباينة
ولاشك ان من حيث هو كذلك محسوس ويحواه الانسان ان الانسان
اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك انما يمكن الاعضاء
ما يؤخذ من حيث انها ثلاثة مشتركة وهو مجموع طان الا لسان المشترك
لا بد ان يكون اعضاءه مشتركة وهذا خوب وان كان هو الحق في جواب
المعارض كن لسبع لم يسلط بهم هذه الطريقة بل زعم منكما آخر
اوضح منه فيقول الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة وانما يغ
الدليل عاينها قوله (انه) للسبعين فان ذاد قول من قال لا يجوز

في اقل منه بلاغ اي كذا هو البركة في العقل والادل في استدلال من قسمه حال ذلك الماهية ل الانقسام الى قسمين
اذ انفرد كل واحد من التجميعين عن الآخر في العقل والادل في استدلال من قسمه حال ذلك الماهية ل الانقسام الى قسمين
وبنان ان في القسمين ادب وان لم يدر السلاخ - - - - - التجميعين اذا فرض اشتراط كون احدهما مع الآخر

في فعل نفس تلك الماهية فلم يتفرد بكل واحد من الآخر حتى يكون في احدهما فقط بلاغ لكن في القسم الثاني
للم بشرط يتفرد كل من الآخر فلزم البلاغ والكفاية فلا بد من التعرض بحال القسمين وان في احدهما
وان انا لم يلزم افراد كل واحد ٢٨٥ من القسمين عن الآخر لكن في القسم الآخر يلزم جواز

الافراد وبما قررنا ظهر ايضا
ان القسم الاول ليس مستدركا
ايضا كما زعمه فاندفع الوجه الاول
من النظر الذي اوردته ايضا
واما الوجه الثاني فبين البطلان
اذ تضار الشق الثاني من التذييل الذي
ذكره ونقول المانع من كون
الصورة العقلية معنوية بعوارض
حزبائها لبعة لمواد ما ان الخوف
بعوارض معينة كاي معين
ووضع معين يمتنع انطباقه على
ما يكون معروضا لعارض معين
آخر كاي موضوع آخر وكون
الخوف موضوعا واب معين
لا يطابق على ما ابره ووضع آخر
ضروري سواء كان عرضا معاه
من هذا الجمل اذ لا بد من مخرج
لشارح المحقق عمل ذلك في جواب
امراض الامام لستة من الركاك
اقال الله تعالى في كتابه قوله
ان الاشارة الحسية باع المباد
وشراف للصورة المعنوية لعرضها
بمعنى من ان كمال دعواه اعم
الدية وشاف له سار كمال المعنى
والزيادة والافضل على ما ذكره
السبح فضلا فلزم زياده اقسام
يتفرد الال من مبدد ركاك
لا تدرك (ما الله اكمل لان
الصورة والخيال الخ) اقرون فيه بطر
ذكا ان سلاحة الاشارة الحسية
في عروض الرشح بمعنى القول
مع حسن والامور اجازة يدبر
المداه الصورة والكلام انما هو

لا المحسوس طريقان الاول الاستدلال بالمحسوسات على وجود مالمس
بمحسوس وفيه وجوه احدها ما تقدم من ان المحسوسات مستقلة على
طبيعتها المتجدة وهي غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات مالمس
بمحسوس وانها ان الاعتراف بالمحسوس والمترهم اعتراف بالمس
لهم وهما غير محسوسان والثاني ان الاعتراف بالمحسوس والمترهم
وبالمس والوهم اعتراف بالمقل الذي يميز بين المحسوس والمترهم
والوهم والمقل ليس بمحسوس الطريق الثاني للاستدلال بل لا يلائق
المحسوسات من العشق والتجمل الفضل وغيرها قال الاعتراف
بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكنه موجودة بالضرورة لطبيعتها
استدراكها بالمس ولا بالوهم بل بالميز بين الطريقين بقوله ومن بعد
بذه الاصل قوله (ومما حار القول والتقدم) اعلم ان الحق والصديق
استدراك الورد وهو القول اوله لمطابق الامر ارفع واقفي
فيه حار قول سلاذ كان مائة الامر لواقع هم تلك نستند في
لامر الواقع الى القول ونسبة اول الى الامر الواقع اما لا سلا
طابقة ذلك ان هذا غير مطابقة هذا انك لا تطابق هذا انك قائمة
فيها ومطابقة ذلك لهذا قائمة بذلك والرض يتلصا لثاني المحر
بامرية وامانيا فلان المطابقة فاعلة لانتم في الارض امرين
ذو ان كل منهما صريحا ومختلفة بالآخر كذلك وتعرض
لذلك القول جسم كل واحدة من الال من حال في القول بحسب نسبة
الامر الواقع اليه هو الحق وذلك لخل هو كون القول مطابقة الامر
لواقع لانه ذنسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول كبر الامر الرا
مطابقا راوب اليه في باب الفاعل قال وانما كمال الامر
هو كمال القول مطابقا له في الحال الذي هو لمقول بحسب نسبة
الامر الواقع اليه وانما يسمى حار القول به ذال اعتبار حقيقة اول
ما لا يحل هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق بقدر حال
القول بحسب نسبة الى الامر الواقع هو الصديق وذلك لخل كون
القول مطابقة للواقع لما من ان السبب الذي في باب الماعلة داخل
فهو الحال المعارض للقول بحسب نسبة الى الامر الواقع ذكهم السبح
في هذا الترتيب انما يتبين ان كل موجود في الاعراض فهو سبب

تدريس كون الشيء موجودا خارجيا فلا يعرض ما هو معصود
اذنا لم يجد الجارحي لا يعرض له الماهية المعارض بسبب ذمة الاجراء
احدهما ان دون صاحبه واحد ان استدراك في الصورة لم يقتضي

في ارتسام الصورة القائمة بالانفس على تقدير كونها قائمة للقسمة الى الاجزاء التسبانية بالوضع وحيثئذ يصور فيها الوضع بمعنى صحة الاشارة ويعنى المقولة ايضا معا فتأمل (قال المحسبات لكن يمكن ان تقضى الخ) انقول قد عرفت الجواب عن النقض ثم يمكن نقض لحجة بطريق ﴿ ٢٨٦ ﴾ انقسم بانها لا يجزى في الحسبات

الغير المنقسم والجواب عنه ان من المعلوم ضرورة ان النفس ليست قائمة بالذات غير قائم فحينئذ بالضرورة ان ذاتها لا تقوم بعمل والجوهر الفرد قد عرفت بطلانه (قال المحسبات وهل السمة التي بينهما وبين النفس هي الاول فيه) قول موضع فطر دقيق هم صرحوا بغير المصداق الذهنية العقائدية بالنفس وصرحوا بجوهرية الصور العقلية للجواهر وانه اذا زاده في تعريف الجوهر في ذاته وانما هو انما يصح على ذلك الجواهر التعريفية المأولة في هذا اذ صدق على تلك الصور انما اختصاصا فانه باس ان يصدق ان النفس طالعها الحق في هذا الاحتمال وهو ان ليس الاشياء قد يلاصق بل حصوله فقط اذ قال في يدع به كثير من الاشكال الموردة على الوجود الذهني وقد اشار اليه العلامة الشيرازي رحمه الله تعالى في التفسيرات وبهذا من الآخرين واثبت في المشهور لطلول اورد عليه امور لا يوجب عليه على انه يوجب ان العاقل يصدق انهما مدرست في ثبوت وطاعة به كما لقولت مع ان صور الجزئيات ليست مرتبة فيها احد للثبوتين كالسليم وشبهه ثم ما ذكره بقوله مع اننا نعلم ان الجواهر كمال خدات الخلق فلا خلاف ان الجواهر كمال في علمه وذا الاستدلال طالع على الكل طالع الورد ﴿ ٢٨٧ ﴾ منها

المحيطة الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الوجود الذي هو محقق سائر الحق التي كذلك قال الامام هذا الكلام قيل افناهي فانه لا يلزم من ان يكون الحقائق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقائق ايضا غير مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهان فانه لما ثبت ان كل موجود في الوجود قائم من حيث حقيقته غير مشار اليه وسدأ لوجودات موجود في الوجود اسلم قياس على هيئة الشكل لا في موضع لانه اذا الوجودات من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو لم يصدق ويصير نظرا لاثبات بالدلائل السانحة هو ان كل وجود له حقيقة كلية وهو من حيث حقيقة الكلية غير محسوس وهذا فيما يستره المصود لو كان ليس بالاكسالات حقيقة كلية وهو مرجع وبما يدل على امتناع ان يكون له ماهية كونه انه لو كان لواجب الوجود ماهية كونه لزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما مكان المتع لذاته وكلاهما بين الاشكاله بان الزوم انه لو كان لراحت ماهية كونه ووجد منها جزئي واحد وكانت اخرى الباقى متحدة فانه انما يمتنع ان يكون له ماهية اولها فان كان النفس تلك الماهية امتنع ان يوجد تلك الجزئي الواحد ابدا ويكون واجب الوجود لا يمتنع لوجوده وهو من الامر وان كان متعاضدا لغير تلك الماهية يمكن النظر الى نفس تلك الماهية ممكن ويكون تلك الجزئية ممكنة لذاتها متحدة بالغير بالمتع باحداث ممكن

الوجود بالذات وهو الامر الذي توفيه (يريد ان يثبت له العلم) لما كان هذا المعنى في وجوده رتبة رتبة عن احواله من الذي لا احساس له لا اراد ان يثبت عن الوجود على شيء ممكن ماهية وجوده وهما متعارفان في من حيث الماهية على من حيث الوجود على فاعلة اسماء الله للوجود وطه الماهية اما ان يكون الماهية معها بالذات وهي لم يذات او لا يعمل من الصور برة لعل الوجود ما يقارنه لا حول او سائبة له والاولى او موضوع والثانية اما ان يكون سائبة له في الوجود وهي العلة الفاعلية او كونه على الوجود بان يترك الوجود لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر في كلام لان الشرايط وعدم المراجع على خارجية عن الخمسة اجزاء بالاضافة الى كل واحد من تلك الالفة عليه كالسرطوط وبعضها من توافقه الاله المادية كعدم الموانع احداث

وهذا الاستدلال طالع على الكل طالع الورد ﴿ ٢٨٧ ﴾ منها لانه قياس على الوجودات المحتل على زوال المحسبات ودرت المصداق الخ) وقول في نظر لانه اراد ان يترك ماهية

[illegible]

في الخارج على ما مر في الثاني قوله (كانهما علان) ولم يقل ههنا
علان لان البحث لا ينافيه ان يقول ههنا البحث لا ينافيه والصوره
الانفصاليه لم تقتض له ماده وضويه فان هذه الماده هي المكون
اشيء به بالقوه والسلطه الذاتيه كذلك والصوره به ما يكون الشيء
بمفصل والاضلاع الذاتيه كذلك وهذا السؤال لم يرد على المتوضيح
لان كلامه في علان الجوهر فاعلمه الماده والصوره لان كلامه الامن الجوهر
ولهذا ربح القسمة ولم يذكر الموضوع منها واما السابغ فلما زاد
الموضوع فلا بد ان يرد بالمثل البطل مطلقا نعم ان يكون علان الجوهر
او علان الاعراض وحيث لا يمتنع هذا الكلام فيه وانما يشبهها بالماده
واصوره بالجنس والفصل لانهما كما جازى الثبوت في الوجود كما
يشبهين بالماده والصوره لانهما جزء الجسم في الوجود وبسايبهين
بالجنس والفصل لانهما جزآن عقليان قوله (ولما اقتصر على الفاعل
والغايه) كان سائلا يقول لما كان علان الوجود متشاقلا لم يترض الشيخ
الاثنين قال لان مقصوده يتم بدون الموضوع فان كلامه في الجوهر
واما اردت لفظة قد القصد لذكر بعض علان الوجود وهذا ان يتم
لو كان مراد الشيخ بالمثل مطلقا لعل ثم لم يذكر منها الا للفاعل
والغايه اما لو اراد من المثل علان الجوهر فهي محصوره في الاربع
لا مزيد عليها على ان قد لو كان المقصود لم نقبل الانطق المثلول بالفاعل
والغايه في بعض الاوقات دور بعض وليس كذلك فلس قد ههنا
الا للتحقيق وهو كسر في كلام الشيخ قوله (يرد الفرق بين ذات
اشيء ووجوده في الاعيان) لماورد الشيخ هذا البحث بينه في المنطق
فاعاد ههنا كما انها تكرار لخال عن الفاسد فاعتذر الشارح عنه
بان المقصود ههنا التفرقة بين علان الوجود وعلان الماهية بحسب الخارج
وكان المراد ثم التفرقة بين علان الماهية من حيث العقل وبين سائر العلان
اي علان الماهية وعلان الوجود في الخارج فان قلت قوله و بين علان
يعتبر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالماده والصوره يكاد يتاقى
قوله في المنطق ان الماده والصوره من اسباب الماهية من حيث الخارج
والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان الغرض
ههنا ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لامن حيث الخارج

ما صرح به سابقا الفصل بالفضل
لا تقوم القوة العربية وهذا المقوم
وان لم يناف ذلك اذ لم ينعكس الفعل
بالفعل لا يجمع معه لانهما يحصل
بغير الفعل حتى صاروا كذلك فكيف
لا يحصل بالفعل ههنا لكن يتوجه
انه اذا جعل القوة العربية هي هذا
المعنى كان قوله كل شيء يعقل شيئا
فانه يعقل بالقوة العربية من الفعل
انه يعقل في حيز النوع يجوز ان يكون
احد يعقل شيئا ولم يحط به له انه
يعقله ولم يحصل له هذا التصديق
بالفعل اصلا الا ان يحمل القضية على
الممكنة ويثبت كانت الدعوى الاولى
بعضها ممكنة كالناتبة لكن الشرح
والشارح ذكر الامكان في الناتبة
وتركا في الاولى وذلك آية كونها
فعالية والثانية ممكنة والاخر فيه
(قال الشارح فاشتق على القوة
الخ) اقول لا يذهب عليك ان القوة
تقابل للفعل بتضمنه العلم بالفعل
وعصمه الشيء ليس امرا يتخلف
باختلاف الافاضة حتى يصح ان يقال
صدور ذلك الفعل من المتعلق بالقوة
بالنظر الى ماهية الفعل وبالفعل بالنظر
الى المتعلق الخصوص اقول الظاهر
انه جعل القوة على معنى الامكان
الخاص للجماع للفعل وجل اعتراض
الامام على انه قديح فلا يصدق
القوة بمعنى الامكان الخاص ولهذا

قال وكان من الواجب ان يقال فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولاً لهمنا ﴿ واما ﴾
وللفنوس الانسانية ايضا فاجاب بانه وان كان واجبا للنظر الى خصوص المتعقل لكن ممكنة بالنظر الى نفس التعقل وقوله
وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون بالفعل اشارة الى ما ذكرنا تحت اورد فقط الوجوب مقابل القوة وفي قول الشارح ليست

إن كل معقول قائم بذاته قائل بغيره ولذا به بالامكان (قال الشارح والجواب ان فصل كل موجود يتمتع ان يفك عن محله الحكم عليه بالوجود الخ) اقول ان تعرض الشارح لدفع ما نقله الامام من مذهب الشيخ من ان العلم بالشيء مع العلم بغيره لا يجتمعان لان الامام حيث قال لفظ الظاهر كأنه ﴿ ٢٩٠ ﴾ اشار الى ان له

توجيهها ولعل توجيهه ان من قال هذا اراد بالمالات اذ لا يمكن الالتفات في زمان واحد الى امرين متباينين على ما هو المشهور لكن الكلام بعد محل نظر لان التصديق لا يفك عن تصور الطرفين والالتفات اليهما وفي قول الشارح والحكم بشئ صلي شئ يتفق متباينهما كأنه اشارت اليه (قال المحاكات لكن هذا الامكان انما يكون حيث المحرد في العقل الخ) اقول سيجي في كلام السببخ انه لا يصور ان يكون المعقول باعتبار الوجود في الفعل محلا لمقول آخر فهذا المتع لا ينبغي ابراهه في عداد تلك النوع (قال المحاكات فلوم يكن الخ) اقول يستفاد منه ان تصور الشيء بالوجه ليس تصور ذلك الشيء بالحقيقة بل انما يكون تصور الوجه حقيقة وانما ينسب الى ذلك الشيء ثانيا وبالعرض وهذا حق على ما حققه بعض المحققين لكن مذهب حيث صرح بان تصور الشيء بالوجه غير تصور الوجه وان الاول قصور لذلك الشيء حقيقة لا الوجه وان في تصور الوجه حقيقة على ما صرح به في مواضع منها شرح المطالع بخالف ذلك (قال المحاكات لانه ثبت الخ) اقول هذا انما ثبت بعد ان ثبت ان المقارنة من اوازم ماهية المعقول والا فالخصم ان يقول انها لازم

للمقول حين وجوده في العقل فقط واقل ولو سئل ان كان المقارنة لازم لماهية المعقول بقول لعل نفس ﴿ نفس ﴾ اللازم هو امكان المقارنة في العقل حتى انه اذا وجد في الخارج يعرض له في الخارج امكان معارته للمقول في العقل فلا بد ان امكان التفصل الذي هو المقارنة في الخارج (قال المحاكات وحاصله ان الخ) اقول فيه ما مر من ا

اللازم على تقدير التسليم ان امكان المقارنة العقلية تعرض له في الخارج لا امكان المقارنة الحساسة التي هي العقل (قال المحاكات ولن سخالج) اقول قد عرفت انه سيجي ما يدفع هذا نعم يرد عليه ما شرنا اليه من ان اللازم للامية هو المقارنة. ٢٩١ العقلية (قال الشارح وبالجملة فهو سؤال عن العلم المتضمن للاشتراط

الذكور في الفصل المتقدم) اقول والاشراط المذكور في الفصل المتقدم هو قياس العقول بذاته وانت تعلم ان السؤال لو كان عن علم الاشتراط المذكور فلا ينبغي في الجواب ذكر نفس الاشتراط بل ينبغي الاكتفاء بطله الاشتراط والشيخ قد ذكر نفس الاشتراط في الجواب حيث قال فبوابك انها ليست مستقلة بقواها لان الاستقلال هو القيام بالذات بمينه والجواب ان ما هو الجواب حقيقة هو ان تلك الصور ليست محل لتلك المعاني الا انه ذكر اولاً علم كونها ليست محللاً بانها غير مستقلة بقواها واصر حاصل الجواب ان تلك الصور غير محل لتلك المعاني فلهذا لم تكن متصورة بها وعدم كونها محللاً لعدم استقلالها بقواها معها فكانه قال انما شرطنا القيام بالذات في كون الشيء متغلاً حتى لا ينسب العقل الى الصور العقلية بالانتماس الى المعاني المقارنة لها في العقل لانه لا بد في الفصل من ان يحصل صورة المنقول في العاقل ولما كان في صورة عدم الاستقلال لا يحصل كونها محل لتلك المعاني لم يتصور تعطلها لها والشارح اسار الى هذا التوجيه حيث قال والجواب ان تلك الصور للممكن في العقل مستقلة بقواها الى قوله لم تكن العقولات حاصلة

نفس العاقل على ماهية الغاية من حيث انه محل لها فلو كانت علمه نفس العاقل يلزم الدور فالتأني عليه لان يصير العاقل فاعلاً بالفعل والفاعل علمه لان يصير الغاية موجودة ولا دور ههنا واعترض الامام بان لهم فاعدين متمايزين احدهما ان لافعال الطبايع غايت قالوا النار مثلاً اذا تحركت فضاية حركتها كونها في الحيز الطبيعي وثانيهما ان الغاية علمه بما هيته لطيفة الله الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن اذ لا شعور لها ولا في الخارج اذ لو فوجدتها في الخارج على وجود المعلول معين ان تكون معدومة فيلزم تعطيل الموجود بالصدوم والجواب بالنزاع ان لها شعوراً بمقتضاها غاية ما في البس ان شعور هاضيف واليه اشار بقوله وشعروا ماله سابه ومنهم من ثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من الخنثيل يصرك الى جهة بعض الدكر في حالة كان الرجح الى خلاف تلك الجهة وكذا يدل صروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانما رافها في صعودها عن الجدار المجاور لها وهو ان تؤكد الظن بان النبات شعورا وادراكا قوله (وان كانت علمه اولى وهي علمه لكل وجود) العلم الاول لا بد ان يكون علمه فاعلية لان العلم مضمرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلث فهي العاعلية اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقاً لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول وعلة يجب ان يكون علمه للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علمه اول لان العلة الاولى ما يكون علمه ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة لان علمه المركب من المادة والصورة اما علمه لها معا او علمه للصورة فان كانت علمه كما كانت علمه للمادة على الاطلاق والاكالات علمه للمادة في صورتها ما به الفصل فان المادة لا يكون بالفعل الاع الصورة لا يقال ذكر في مثاله السرير ولا شك ان الحشب مادة بالفعل وان لم تكن صورة للسرير لا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتساع والا فهتة السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرها واما انها ليست غاية فلان التناهي معلولة في الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاول احدى الثلث معين ان يكون علمه فاعلية لكل وجود بناء على الوحدة وكذلك يكون علمه

فهيما حيث حمل محط التلام عدم الحصول فيها وجعل عدم الاستقلال دليلاً عليه (قال المحاكات والجواب الواضح الخ) اقول انما كان هذا الخواص اظهرها وضع لان في جواب الشيخ يرد القرض بالقول الجوابية ومحتاج الى الجواب بخلاف هذا الجواب اذا عرفت الجوابية اصلية في الوجود موجودة في الخارج وايضا اقول

ان الطبيعة الانسانية الموجودة في العقل متصفة فيه بالكلية ولا مانع من التعقل لانها مجردة عن المادة ولواحقها
فما يلها لا ينسب اليها العقل الكلية لم يتوجه جواب الشيخ لان احدهما بالخاصة اولى من العكس وتوجه
جواب صاحب المحاكات كما لا يخفى ويمكن الجواب ايضا بان العقل ٢٩٢ هـ عبارة عن حصول

السؤال الثاني المستقول في العاقل
لا حصول نفسه وهما الكلية حاصلة
بنفسه الانسان لا بصورتها ومثاله
ولهذا اقتضت طبيعة الانسان
في انه قل بالكلية ولم يتصف العقل بها
في الحسارح والجواب بان الشخص
على ما ذكره الشارح من التفتيش بالقوة
الحيوانية يجري ههنا ايضا لكن هذا
ليس ارادة على الشيخ لان الشيخ
قد يجاوبه دفع السؤال الذي ورد
و قد دفع ذلك لانه سؤال عن
الصوره التي عليه الحاصل في العقل
مجردة عن المادة فابطلها انها لا عقل
و يصدق بان بعضها ليست اول
بالطبيعة من الاخرى واشتغل بقضى
كون العقول حاصلا في العاقل وذلك
لان اذا كان كل منهما معنولا كان
حالا في العاقل بان واحد
احدهما في الاخرى ثم حارل
شيئا واحدا في محال انهما
لا يمكن في السبل الحلول فيجعل
في العاقل وما هو ايضا ان ليس
في صورة تعقل الاربعة والثلاثة
صورتان معقولتان احدهما حالة
في الوجود والاخرى في الاخرى (قال
المحاكاة احباب بان صاحب الح) اقروا
فيه بحث لان هذا الجواب يقتضى
كون القوة نفسها محلا للصور والماتى
فانه لها وما ذكره الشارح حيث
قال والاقوى الحيوانية عند

لتحقق المادة والصوره التي هما علما ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة
في قوله ولله حقيقة كل وجود للماهية المركبة وعلية الماهية المركبة المادة
والصوره فاعلمه الاولى حلة له كل ماهية مركبة في الوجود قوله
(تنبيه كل موجود اذا انفك اليه) لما اشار الى حلة الوجود اراد
اثبات راجع الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احدهما في تحقق ماهية
الممكن وهى هذا الفصل وثانيهما في بيان احتياجه الى المرحح وهى
الفصل ادى يليه ثم ذكر البرهان عليه في النصول الاخر هذا بيان ترتيب
البحث قوله (ما حقه في نفسه الامكان) طاهر هذا الكلام ان وجود
الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالضرر
الى ذاته لما صح ان يكون موحودا وان يكون مدموما ليس اقتضاء ذاته
الموجود لى من انتفاء ما عدم قال الامام هذا الكلام مستل على امرين
احدهما ان وجوده الممكن ليس من ذاته والاخر ان الممكن متى لم يكن
وجوده من ذاته يكون من غيره والا لى مستدرك لان الممكن لا يتحقق به
الامالا يقتضى اسمه الوجود والعدم يحمل هذا المعهوم عليه لا فائدة
فيه والثاني لا يله من ههنا جوار ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من
غيره ل تماثا احباب الشارح بان ايد اثبات احتياج الممكن في وجوده
الى عدمه وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية
الواحد في وجوده الى غيره لم ترجح احد التساويين على الاخر
لا ترجح واه حلة في ساعة تعقل فلا يستدرك في الاول لانه اشارة
الى انما استدل بوجوده لم يرويه بقوله فانه ليس وجوده من
ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استهالة المرحح بالمرحح ولا فائدة في الثاني
الى البرهان لانه يذهب الى استهالة وفي هذا انتوجيه نصف طاهر فانه
ان معنى ذلك ان مفهوم قوله ليس يصير موجودا من ذاته هو مفهوم
استباح عدم احتياجه في وجوده الى غيره وهو بين السلطان ضرورة
صغار الغير في اللهو اما عامه فانه من المفهوم الاول وان معنى به
ان الاول مستلزم لثاني ما سؤال عام لانه اراد اللزوم استدراكا كما كان
وكذا الكلام في قوله اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه
الى استهالة المرحح بالمرحح على معنى ذلك القول ليس الا ان ذات
الممكن لا يقتضى وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استهالة
المرحح بالمرحح وهو بين لاستهالة والاولى ان يقال القضية

در كة الامس ههنا في ما يقتضى كون مادة القوى قالة لها وحينئذ رد الاعتراض اصلا والحق
في كلام الشارح ههنا انه رابعا قوله وان لم اقل قوله والاقوى يدل على ان القابل لتلك الصور هو القوى
بما وقوله والا فالقوى الحيوانية - مدموة لا يمكن معها في محالها يدل على ان القابل مادة تلك القوى

ولما ان المذكور عند الشيخ هو النفس لا القوى فجهل انه اراد بذلك آلة الادراك وعندنا نفسية من آراء
ويمكن ان يتكف ويقل قوله والا فالقوى الحيوانية الخ جواب آخر عن النقص المذكور لا إشارة الى ورود السؤال
كما هو الظاهر المتبادر ﴿ ٢٩٣ ﴾ وقوله والاستثناء من قوله لم يحكم باستماع القبول على كل ما لا يكون

مستقلا مطلقا يعني نقول في الجواب
عن هذا النقص ان مراد الشيخ
التخصيص المذكور للاحكام المطلق
والا فان جعل كلامه على ما هو الظاهر
من التعميم فنقول القوى الحيوانية عنده
ليست قائمة باليد ركها بل عملها هو
القال وحيد سقط الارباد رأسا
(قال المحامات والمقارنة في قوله الخ)
قول لا يذهب اليك اذا دخل المقارنة
على المقارنة مع العوائش فحين المقارنة
لم يكن كونه مستقلا واحدا فلا حاجة
الى جعل الامكان مكانا عاما بل الحق
في هذه الحالة الاسكان الخاص
والامكان الاستعدادي ولو جعل
المقارنة على المطاق الشامل لا يكون
مع العوائش ولما يكون مجردا عنها
فيكون في محل الامكان على الامكان
العام لكن حيث لا يحصل توجه لفظ
الجميل مع ان كلام صاحب المحامات
في تقرير اراد الامام كان يدل على
انه ايضا مدحلا في الارباد وذلك
لان في صورة تحقق المقارنة المجردة
عن العوائش لا يذهب منه تصور ان يكون
صورا الا ان اشارت تصدي اوجبه
الامكان دون الجبل بناء على ان
امر الجبل سهل فان المقارنة ليست
نفس العقل بل العقل لازم لها
مقارن مما سمح اطلاق الجبل
والاطهر في توجيه كلام السمع
ان يحصل الامكان على الامكان

لما كانت بديهية وكان فيها خفا ما اراد ازالة الخلقا بنحوه لا يمكن فلهذا
اورد مفهومه وجهه عليه ايضا قوله (وتقرير الكلام بعد ثبوت
احتياج المبكى الى الغير) اي لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير في وجوده
فذلك الغير ان كان ممكنا فهو محتاج الى شيء آخر فلما ان انتهى الى
الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب
فذلك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية
يلزم التسلسل فاجراء الافصال لابد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر
على واحد منها ففهمه اما ان يتسلسل ذلك الى غير انتهية وحذف
الجزئين الاخيرين اما الاول فلان نفس المطلوب واما الثاني فلان
بين السلتان وبسبب آخر يذكره فهذا هو الدب في حذف جزئي
المتفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره في هذا
الفصل بوجه احوال وفي الفصل الذي يليه بوجه تفصيلي ولهذا سماه
شرحا وتقرير على الوجه الاول وان كانت اول تسلسل وكل ممكن
محتاج الى موجود آخر فلا بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات
وكل واحد من ايجادها وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مقارنا
لجملة ولايجادها بالضرورة وكل موجود مقارنا لجملة ولايجادها خارج
عنها فلا يكون ممكنا والاحتياج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة
فان هو واجب وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اراد انه لابد من شيء
واحد محتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلتسلسل ذلك ولم لا يجوز ان
يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اراد انه لابد من شيء
محتاج اليه الجملة ونسب محتاج اليه كل واحد فلا تسلسل ذلك الشيء الذي
محتاج اليه الجملة ما وكل واحد من الاحاد حتى ابرم ان كل واحد خاص
الجملة وهذا لا يبعد عن الابن قال شيء ارب محتاج اليه الجملة في يجوز ان
يكون نفس الاحاد وكل واحد منها ولا يسهل بل خارج عنها فلا بد
من التعميم ولذلك صار هذا الوجه اجاليا والوجه الذي تفصيليا
وتقريره من قال الامام ان السلسلة لغير التسمية وهي الاحاد دونات الدور
المتشابهة التي يكون بينها ترتيب قائم ان لم يكن بينها ترتيب اميكن
سلسلة اما ان يكون ايجادها موجوده معارف غير موجودة فاما ان كان
ايجادها غير موجوده معارف لا يحصل عندهم صدمه اهـ

الحص كما هو النباء المقارنة على المقارنة مع العوائش وقد يحصل توجه لفظ الجبل ايضا (قال المحامات
واما نازلة الجواب حرمه لانهم الاول يظهر منه ان ما ذكره الشارح فاقول وقد بلا وما وذلك لانه كلام
الامام في السؤال على الوجه الذي في تقرير السؤال حتى لا يبرم المروء عن الجبل رعى ما ذكره صاحب الامتيازات

يكون جواب سؤاله في غاية الظهور وهو الذي أشار اليه في النظر الاول (قال المحاكات فتقول هذا محسب تعدد الوجود) اقول يعني تعدد الحقيقة الشخصية بمحض تعدد الوجود العقلي والكلية انما هي محسب تعدد الماهية بان تخصص الماهية وتصدق في كل فرد حصة منها (قال المحاكات ٢٩٤) واما قوله قبل هذا

وانما المحال ما يكون آحادها موجودة معا فليس الممكنات انما يكون محالوا كان آحادها موجودة معا وانما يكون كذلك لولم يصير استناد كل ممكن الى سبب متقدم بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معا وحينئذ لم يصح استناد كل ممكن الى آخر لاني اول قال الشارح على هذا الكلام موازنة لفظية وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقا المعلول بعد انقضاء علته فلو جاز بقا المعلول بعد انقضاء علته جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة ايقا الا في زمانين يكون في واحد ههنا موجودا وفي الآخر موجودا وحينئذ جاز استناد كل ممكن الى آخر لاني اول ولما كان الموازنة تندفع بتغيير العبارة عماها لفظية ونحن نقول لانسلم ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لولم يصير السلسلة بالزمان على الشيء مقارنا له وهو ممنوع فان الاب متقدم على الابن ومقارن له لامن جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زمانا ثم يوجد السبب ثم يتقدم وهكذا السبب يكون موجودا زمانا ثم يوجد مسببا آخر ثم يتقدم وهكذا كل مسبب يكون فوقه سبب كان متقدما عليه بالزمان فيكون كل مسبب فوقه سبب لاني اول ولا يلزم منه محال وهذه الصورة وان كانت منبذة على امكان بقا المعلول بعد انقضاء علته تنبذ ايضا على تقدم السبب على السبب بالزمان فلا يخبر على كلام الامام قوله (شرح تحرير الدليل) ان الممكن لابد ان يكون له علة فقلته ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور او يتسلسل وايضا ما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظاهر واما على تقدير الدور او التسلسل فلان كل جهة كل واحد منها يمكن متبذرة كانت او غير متبذرة انما يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لانها لم يجب بذاتها بل باجزائها والسا في لاسلها من علته فذلك العلة اما كل آحادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل آحادها فان كان العلة جميع آحادها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستغل بايجاد الجملة وان كان العلة بعض آحادها فهو ايضا باطل لان كل واحد حذر

والارتسام في العقل وان لم يكن (الخ) اقول هذا سهو منه لان ماداه ثمة ان قول الشيخ وان كان انما يكتبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني القسم الى الاقسام والقسم الثاني كالاستعداد انما يكتبه عند المقارنة فلا بد من بيان ان الارتسام في العقل هو المقارنة حتى يتم الكلام والظاهر ان هذا الكلام منه معنى على انه لم يوجد ههنا في نفسه لفظ الارتسام في اقل وقوع لفظ الثاني في قوله نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الثاني بدل لفظ الاول واراد بقوله ويمكن ان يقال المراد ان مراد الشيخ من قوله فيكون الاستعداد انما يتبادر مع حصول الاكتسابه والقولان السابقان على هذا التفسير بتوجيه الشارح القول السابق عليه واللاحق واراد بقوله والظاهر انه قال فيكون لم يكن او لم يكن ان الظاهر كلام الشيخ ان لم يكن الثاني معطوف على لم يكن الاول ليلام المعطوفين حينئذ (قال المحاكات وليس بشيء) انهم مقصودا اشاروا على ما قبل عليه قوله وزعمهما انه لم يقسمه تفسيرنا صحيحا مع انه امر ممكن زعمه (قال المحاكات وانما لفظ الخ) اقول بل الذي هو الامكان محسب

نفس الامر وحاصل الدليل انه لما يمكن المقارنة في الذهن امكن المقارنة في الخارج ﴿ فقلته ﴾ اذا كان مجردا دائما الذات فالامكان الاسمي انما يستلزم الامكان الخارجي بالشرطين لا مطلقا وحينئذ يتدفع جبه مذكوره وايضا يمكن جبه على الاستعداد القريب وهو موقوف على الشرطين ولعله لهذا امر بالتأمل

(قال المصنفات اما اولها الخ) اقول هذه الوجوه الخاصة لا برهانية ولا يقين ان يقال على الوجه الاول لعل التسوية قدوة التسوية
فثبت ان الحرارة والتأخرية ولو سلم فلا دليل على ان التسويد والتسوية فعل الحرارة تدون غيرها وعلى الثاني ان الحرارة
الغريبة لا يجوز ان يكون ﴿ ٢٩٥ ﴾ اذا اشتدت كثيرا بحيث يخرج عن عرض المزاج ففسد المزاج والتركيب

فكيف ازدادت الاضلال الطبيعية جوده
وعلى الثالث ان الاحساس بالحرارة
لا ينافي اكسارها اذ قد يحسن بالكيفيات
المتكسرة والجواب عنه ان التخليق
يقبلان على البدن فالبرودة غالبية
فيه فكيف لا يحس بها بل يحس
بضدها المطلوبة وعلى الرابع
ان المؤثر في الاغذية الفليضة هو
القوة الهاضمة بل الطبيعة والحرارة
آكلتها ولم يلجأ بمرز استاده اليها
باستعانة هذه المرتبة من الحرارة (قال
المصنفات ومن ثم عرفت الخ) اقول
لو كان الحرارة الغريبة جوهرها فهل
هي بسيطة او مركبة وكلامهم مائل
الى الاول وحديث بين الطرفين اثبات
ذلك الجوهر اذ اثبات جوهر آخر
في البدن غير الروح وغير الصورة
الشوعية الحالة في البدن يستدعي اليه
كد خدائيه البدن مشكل اذ يمكن
استناد الكد خدائية الى احد هذين
مع ان اثبات الفضل خروج
عن سننهم وايضا حيث لا فصل حصر
الجوهر في الخمسة المشهورة فثامل
(قال المصنفات وقم انتم الخ) اقول
اذا فعدت كيفية الحرارة الاسطغسية
في المزاج ولم يؤثر فكيف يسود ويعفن
على ما مر آنفا ولا يمكن القول بمودها
بعد انفساءها الزوال المانع الذي
هو المزاج اذ لا مقتضى لوجودها
وبحرد عدم المانع غير كاف في وجودها
ثامنا ثامل (قال المصنفات ثم تشبه الخ)

فثبت ليس اولى بالسببية منه فثبت ان يكون الملة امر خارجا عنها وهو
المطلوب لا يقال لان سلم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك
لو كانت موجودة وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل
ان يقوم وجود يصحح الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون
موجودة حتى يحتاج الى صلة موجدة لا تقول متى كان كل واحد
من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيرهما فهو بالنظر الى ذاته ليس
بموجود ومتى كان كل ممكن موجود بالنظر الى ذاته مصدوما فجميع
الممكنات بالنظر الى ذاتها يكون مدومة فلا يكون وجودها الا من الغير
ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا توجد بالنظر
الى ذاتها بل من الغير لقطع انظر عنه لم يكن شيء موجودا وهذا
يديهي لاسك فيه فان قلت ثابت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد
خارج عنها فاي حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلاثة فانه يكفي ان يقال
من الموجودات الواجب والالكان جميع الموجودات ممكنا وحيث
يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود
الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الابتك
المنفصلة واعلم ان السمع قرر البرهان في السقاء هكذا كل ما هو معلول
وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة
ولما كان علة كان له معلول فاول تسلسل العلل الى غير النهاية لكانت
سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لواحد من احادها الا وهو
معلول وعلة وايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض
واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لابد ان يكون
معلولا فثبت ان سلسلة العلل متعاقبة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول
وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا
بلا طرف وانه محال ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه يتدفع بما
ذكرناه قوله (واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء) حصول الجملة من الاجزاء
بوجود ثلاثة فانه بما ينضم جزء مع جزء فحصل الجملة بمجرد اجتماعهما
ور بما ينضم جزء مع جزء ويتحقق هيئة احتمائية وتحصل بحسب ذلك
حالة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون معه هيئة احتمائية
فهو المجموع اثنان مثناه فان المجموع الثاني اذا تحقق فموضوع الهيئة

قرل انطاهر على ما يدل عليه قول الشاح وتنبه الى ان تشبيهه بالحل فيضيه اليه ان الاتصال بسد
اشبهه اذ لو كان المتعلق بل رأى برز البدن الذي المتعلق بالبدن عبر منه لبقى جزءا في البدن في الفور والسر
قبل حصول التشبيه (قال المصنفات هذا حل للفاضة الخ) اقول لا يخفى ان الظاهر من كون فاضة لا وادو نامة

لجادة مولدة والد على ما يدل عليه ما قلناه ان المولدة تستعمل في التوليد والتوليد اما تفصيل المادة التولية
ومن المعلوم الظاهر جدا ان غاية المولود ونائيه ان هو جسد وما تفصيل التي الى الاضداد وحيث ان يتوجه ما ذكره
من اليرادين واقول المفهوم من كلام الشارح على ما نبأ عليه ﴿ ٢٩٦ ﴾ عارضة حيث قال لما كانت

للمادة المقتولة للتوليد لامحالة اقل
من الواجب لتفصيل كامل الى آخر
ما قل ان المراد من خدمة القوانين
للمولدة تبين فعلها وتفصيل ما هو
الغاية الاصلية من فعلها ولا يتناقض
ذلك تأخرهما عنهما حينئذ
فلا يلزم ان يكون التفصيل بعد
قضاء النفس النباتية بل يلزم ان
يكون تبين فصل المفصلة وترتب
فأنت عليه بعد قضاء النفس
النباتية ولا يحد وفيه وجاز حمل
المولدة على المعنى الاعم الشامل
للمفصلة اذا كان التغذية من المواد
وتغيرها غاية التفصيل فكذلك غاية التفصيل
ايضا في دفع اليرادين معا (قال
الحاكمات وليس يستقيم لان سالف
غايته الى الشئين) اقول هذا سهو منه
شأن من توهم ان عندنا من نقطة اللام
الشيخ ومنطق يقول الشيخ فيقف
ولهذا جعل هذه العبارة بهذا
التركيب عنوانا للحاشية وليس كذلك
لكل عند احتشائي لكلام الشارح
منطق بقوله فرغ (قال المحاكمات
ويمكن ان يقال الخ) اقول هذا توجيه
بمبذبه مطبوع والاقرانية لعله
ما في قوله بصري بما يصدر لا يراد منها
العموم فصار المعنى ان كل نفس ارضية
تصدر عنها هذه الحركات الاختيارية
تصدر عنها الافعال النائية بدون
له كس كافي التام فالتام في ما

الا اجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية
اخرى وربما ينضم جزء مع جزء وتفيض على المجموع صورة او مزاج
ويحصل بحسب ذلك جملة فالخاص في الاول مجرد الاجتماع وهو شئ
مع شئ وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شئ
لشيء مع شئ فان الهيئة الاجتماعية شئ حاصل لمجموع وهو شئ مع
شئ وفي الثالث صورة نوعية او مزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شئ
من شئ مع شئ واقتل ان يقول لفظة من تارة تستعمل في الالة الفاعلة
فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى تستعمل في الالة المادية فيقال
السري من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل في الثالث شئ من شئ
مع شئ ان المجموع وهو الذي مع الشيء حاصل له فهو باطل ضرورة
ان لمجموع ليس بفاصل للصورة الواجبة وان كان المراد انه قابل له
فلا فرق بين الحاصل في ثالث والحاصل في الثاني والجواب ان المراد
القابل ولا نعلم عدم الفرق بين الحاصلين وانما يكون اولهما متغايرا بمجهة
اخرى فان الاشكال في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات
فالخاصلان وان اشتركا في قابلية لمجموع الا ان الحاصل في الثاني مجرد
هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة نوعية او مزاج اهم رد ان يقال لا فرق
بين الباريين في المفهوم فال مفهوم الثاني ان الحاصل شئ في مجموع قابل له
ومفهوم الثالث ايضا الحاصل شئ في مجموع قابل له فعبارة لا تقيد
الفرق وهو بصدده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الحسبي
اما ان يكون له حقيقة متارة لحقيقة الاتحاد او لا فان لم يكن فهو القسم
الاول وان كان فاما ان يحصل له صورة متنوعة حتى صار نوعا في الخارج
يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث والافهواثاني واما العبارة وان كانت
قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت جملة المحركات الفروضة
من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والاتحاد شئ واحد وفيه اشارة
الى ما فصلناه في قوله (اشارة الى كل جملة هي غير شئ من احادها)
قد ثبت ان كل سلسلة مطلوبة محتج الى عللة خارجة فذلك العللة الخارجة
لا بد ان يكون عللة لكل واحد من احادها لان تلك العللة الخارجة لا بد
ان يكون عللة لبعض احادها وذلك طاهر فانما ان يوجد في الاحاد
الباقية شئ لا يكون معلولا لذلك العللة او لا فان لم يوجد فهو المطلوب

منه ما ثبت اليه من ذلك والاعمال اشهد (قال المحاكمات) فانما كل عمل الى ﴿ وان ﴾
اقول اطلاق المصنف على المسائل المذكورة سوى الحركة التي هي فعل لها ماله واسترض بان في شرب
الدواء البشيع يتحقق الارادة بدون الشوق وايضا قوله يدرك ان له في طعام نفسا الا انه لا يشاق اليه

بسبب اختلافه بما يشتر بمجاوز أشكال الشوق هي الارادة من العلوم ان في صورة الاملاء له تريد ويأكل قالوا
 بان المبادي اربعة بحسب الاغلب ولله هوالراد (قال المجتاهات فان طلب الشيء وتركه اتمناه باختلاف الاعراض
 اي لو كان في وقتين) ﴿ ٢٩٧ ﴾ اقول للامع ان تمت ذلك ويستند بامر من ان الجسم قد يطلب الحركة

الى المكان الطبيعي حين خروجه
 عنه وقد يطلب السكون فيه حين
 حصوله فيه وصكون المطلوب
 في الصورتين امر واحد اما الحصول
 في المكان الطبيعي الا انه قد يقتضي
 بالمرض الحركة وقد يقتضي بالمرض
 السكون متنوع غير متوحد في مقام
 الدعوى وعلى تقدير التسليم فله جاز
 في نحن فيه بان يكون المطلوب من
 الحركة تحصيل ما بالقوة من الكلمات
 لتحصل التشبه بالقول لكنه قد
 يقتضي ذلك الوضع وقد يذكر بالمرض
 (قال المحققات والفظ الخ)

اقول المتبادر منه ان بهذا يفصل
 التقص المذكور وليس كذلك اذلا
 فرق حيث يتبدل بين المحصور وغير
 المحصور فم هذا غلط آخر وانما
 يفصل التقص بتبع الفرق بين
 المحصور وغير المحصور في كون الشيء
 كلياً لا يقتضي ان التقص المذكور
 لا يدفع عنه بل بقوله قيل ولم يذكره
 لظهوره ولعل هذا القائل حل الحمل
 على الكثير على حله على مجموع ذلك
 الكثير ويثبت سند فم ما ذكره بقوله
 وثاناً ان ارادنا ان يختار الشيء لأول
 ويندفع عنه قوله للاشارة اليه قال
 وان فرضنا انه محمول على العدد
 المحصور لكن لفظ القرض غير مناسب
 نعم رد عليه حيث ما ذكره بقوله
 وايضاً ما ذكره بقوله والحق ان هذا
 التبدل ليس للاحتراز الخ ليس يحق لان
 الكثير الغير المحصور يحتمل الاشتغال

وان وجد فاما ان يكون ذلك الواحد له ذلك البعض اولا فان كان حله
 زير اجتماع هاتين على معاول واحد وانه محال وان لم يكن حله بانهم ان يوجد
 في الجملة امر ان لا رابط بينهما بالية والطولية وذلك في السلسلة
 المفروضة محال لا يخل لانسلم استعانة اجتماع هاتين وانما يكون محالا
 لو كانتا مستقلتين لانا نقر ان السلسلة الخارجة لابد ان يكون حله مستقلة
 بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شيء من احادها لم يصدر عنها
 الجملة بالضرورة فلما احتاج ذلك البعض الى فاصل آخر لم يكن السلسلة
 الخارجة مستقلة وقد ثبت انها كذلك هذا خلف فقوله فهي حله
 او لا لاحادها حله لكل واحد واحد ولا فليكن كل واحد غير محتاج
 الى تلك الالة اذ لا يجوز في هذه الصورة ان يكون حله لبعضها دون بعض
 وان جاز ان يوجد حله لا كما في الجملة المفروضة يكون حله لبعض احادها
 دون بعض فالحقيقة الجملة المفروضة هي حقيقة الاحاد فلو كانت
 حله لبعضها دون بعض لم يكن حله للجملة بالحقيقة بل حله لذلك البعض
 فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال الشارح
 في شرح هذا الكلام الالة الخارجة ان كانت حله لتلك الجملة على
 الاطلاق كانت ولا حله لتلك واحد واحد من الاحاد والا فاما ان لا يكون
 حله لشيء من الاحاد فلا يكون حله للجملة واما ان يكون حله لبعضها دون
 البعض فيلزم ان لا يكون حله للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اراد
 بالالة المطلقة الالة التي يستند اليها كل واحد من احاد الجملة فذلك
 الكلام يرجع الى قضية شرطية يتقدم فيها المقدم والتالي وهو هذا بل لا حاجة
 فيها الى بيان وان اراد بالالة المطلقة الالة الفاضلة للجملة ففقد الاطلاق
 مستندك لانها المرادة من الالة وان لم يقيد بالاطلاق والذي غلط الشارح
 قوله فليكن حله للجملة على الاطلاق فقل ان الاطلاق متعلق بالالة اي
 لا يكون حله مطلقة وليس كذلك بل متعلق لم يكن فكأنه قال فليكن حله
 للجملة على التحقيق كما ذكرناه قوله (كل سلسلة) الرد ان كل سلسلة
 من حال ومطلوبات فهي تنهي الى الواجب لانه اما ان يكون فيها
 ما ليس بمحمول اولاً يكون واما ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها
 اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلما ثبت ان الالة
 الخارجة لابد ان يكون حله لبعض احادها فذلك الواحد اما ان يكون له

على المحصور الوجود اقول ﴿ ٣٨ ﴾ بل الحق ان يقال مقصود الشيخ من هذا التقييد ان المفهوم اذا
 كان محمولا على كثير غير محصور فكان اشد كناية وما نحن فيه من هذا القيل بغير معنى الكلمة الصديق على الكثير المحصور
 فكيف اذا كان صادقا على الكثير الغير المحصور واما فائدة تقسيم الكل الى ما يضاف الى واحد شخصي ولا يظهر

قن قريب (قاله الشارح بحركة تار الذات) اقول فيه انه سيجي ان الارادة غير عاركة لمركبة وكذا الفيل والشوق نعم الطبيعة تار الذات ولولم يكن هذه الامور غير عاركة فكيف يصير سببا للمركبة الغير العاركة وايضا يرد عليه ان ما بنادى اليه الحركة من الحكم وكيف مثلا بس امر ٢٩١ ❖ غير عارفع قطع النظر عما ذكره

صاحب المحاسنات من الخلط بين ماهو شرط الحركة وبين ماهو فاتها والمطلوب بها يتوجه ان الامر الذي ضمت الى الطبيعة التار بالذات حتى يصح صدور الحركة الغير العاركة منها لا بد ان يكون امر غير عار وما ذكرت من السبي الذي يحصل بالحركة امر تار كالطبيعة فلا يصح لقوله ان الحركة لما كانت غير تار الذات فلا يكتفي في صدور الحركة الغير العاركة الذات منها فلا بد من انضمام ما يحصل بالحركة اليها حتى يتصور صدور الغير العار من العار وان ذلك الامر ايضا كان قابا (قال الشارح اما الجزئي) اقول فيه بحث اذ يجوز ان يحدث عند حصول ذلك الجزئي قبل انقطاع الحركة بتفصيل وضع آخر وينبذ منه شوق وارادة جزئية اخرى فينبعث حركة اخرى وهكذا يستمر الحركة ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره الشارح في هذا المبحث في جواب اعتراض الامام حيث قال ان الوصول الى كل حد سبب معد لارادة اخرى وتلك الارادة سبب للوصول الى حد آخر وهكذا (قال الشارح فان الجسم الواحد) اقول الفلسا هران مراد الامام ان احد بهما وهي الطبيعة آتلا اخرى وهي المجردة فيرجع الى

علة في السلسلة اولاي مسكون لاسيلا الى الاول والالزم اجتماع علتين مستقتبتين على مطول واحد وانه محال وبمارة اخرى الملة الخارجية لا بد ان يكون شئ من آحادها صادرا منها فلو كان له علة فاعلية في السلسلة لزم ان يصدر واحد من عتتين وهو محال فتبين ان يكون العلة الخارجية علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة العلية والمعلولة متجهة الى الملة الخارجية فهي طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام لبيان تأليف للخدمات لاتاج المطلوب وهو وجود الواجب وبه يتم البرهان الذي اراد الشيخ تفرده وورد عليه انه لو كان لمراد ذلك لكن قوله اشارة كل علة جملة هي غير شئ من آحادها الى آخره على ما فسر به كلاما اجيبا فاصلا بين المطلوب ومقدماته والحق ان الشيخ لما ثبت في اول الفصول وجوب الواجب من كونه علة خارجية عن سلسلة الممكنات ذكره من تلك الخدعة احكاما في فصول اخر فيها انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ومنها انه طرف اكل سلسلة حتى يتبين ان السلسلة التي فرضت غير متناهية فتناها بواجب الوجود فان الامام بقى ههنا مقام آخر وهو ابطال الدوراجات الشارح بقوله واعلم ان الدور الخ وهو ظاهر قوله (هذه خمسة نتائج اليها في بيان توحيد واجب الوجود) الشيخ اراد به وحدة واجب الوجود اكن قدم عليه مقدمتين احديهما ان الالهة تختلف اما بالايان او بالاعيان والتي تختلف بالايان تختلف اما بالاعتناء به بغيره اما بالاعتناء وكالعاقل والمقول فان النفس اذاعتقت نفسه فاعاقل والمقول شئ واحد بالذات يختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بقية الاعتبار فكالاختلاف بالفهوم كالناطق والانسان يختلفان في الفهوم ويتحدان في الوجود والمختلفة بالاعيان اما ان تتفق في امر مقوم لوقوعها في ذاتها كان الاشياء تختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فهي تشكّل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق والتسبة بينهما اما بالزوم او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف او من جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مريد عليها اما بالزوم فانها كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد وانها كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر والا كان الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما ارد في

ما ذكره الشارح وبينه في شرح مذهب الشيخ (قال الشارح وباق كلامه واهر هان ❖ الاختلاف عليه) اقول في هذا البرهان نظر اذ يمكن ان يكون الرأى الكلي مختصرا في فرد خاص فامتنع حينئذ تحقق غير هذا الفرد الذي يقع فلا يساوي نسبته ونسبة سائر افراده حتى يحتاج الى امر آخر اقول وايضا يمكن ان يقال لعل

الشرائط والالات لتساعد الاقنى تحقق هذا القرد المعين وتخصيصه بالوضع وايضا يحتمل ان يكون القابل غير قابل
لهذا القرد لكن هذا سيفه الشارح من الامام (قال المحاكات وفيه نظرا الخ) اقول الشارح تسماع
في القتل والمراد القتل ٢٩٩ بالذل المعين بالدرهم المعين ولونوقش في هذا القدر فتقول

المراد بالدرهم مرقا باللام الدرهم
المبدول هذا البذل وتصور البذل
المعين وارادته انما يقان على القتل
سبقا ذاتيا ولا يلزم سبقهما بالزمان
ولاشك ان في زمان البذل حصل
الشعور بهذا البذل واملق الارادة
به ايضا نعم لا يجب قبل هذا الزمان
وما ذكره في تقرير الجواب يخالف
لظاهر الشرح اذ ظاهره حيث قال
لانه لا يعقل الكليات مجردة عدم تحقق
الارادة الكلية لان الارادة الكلية
منصقة ويتضم اليها الارادة الجزئية
وظاهر المتن حيث قال بقوة الحيوانية
بلاغه ايضا (قال المحاكات واقول
اذا رجعت الى انفسنا) اقول هذا
يرد على تقرير الشارح حيث التزم
ان في صورة الاكل حصل تحييل الغذاء
الجزئي فيحصل ادراك الفضل الجزئي
الذي هو المطلوب واما على كلام
الشيخ فلا يرد لانه لم يصرح بالتحيل
والذكر فيمكن حمل كلامه على
ان في هذه الصورة يتحقق الادراك
الجزئي سواء كان على سبيل التحيل
والذكر او على سبيل الاحساس
والمشاهدة ومن المعلوم ان في صورة
اكل شيء معين كزمان معين حصل
الشعور بهذا الزمان المعين بالمشي
وبدرك طعمه المعين بالذوق وحصل
الشعور بمضغه المعين الصادر من
وحركة السن واللسان الى غير ذلك

او خلافه القابل لان الوازم لو كانت مختلفة غير متعاقبة يجوز ان تنوارد
على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم اما اذا كانت
متعاقبة فلا يجوز والازم اجتماع المتعاقبات على شيء واحد وهو
محال واما بالعرض فاذا كان مابا الانفاق عارضا فهو غير متكرر
ولم قلنا يقول مابا الاختلاف ههنا في الاشياء وهو اعيان الاشياء
مستلزم للاشياء والاشياء مستلزمة لبا الانفاق لانه مقوم لها
فلا يكون مابا الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره
الشارح فساقت لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يتبعا مع الوجود
لم يكن مابا الاتفاقي وهو الوجود مقوما وان اعتبرنا مع الوجود كان مابا
الاتفاقي لازما بالضرورة فتقول في جوابه تقرير المثال ان هذا الوجود
وذلك الوجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذلك العرض فهما
من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما مابا الاختلاف
هذا الجوهر وذلك العرض والوجود عارض له لا لازم اذ اتقرر هذا
قريب من اصل الاشكال باننا نسلم ان مابا الاختلاف في الاشياء مستلزم
لها فان هذا الجوهر وذلك العرض ليس مستلزم لهذا الجوهر الموجود
وذلك العرض الموجود اى المجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة
ان كل واحد منهما موحود والمجموع ليس بموجود ومن الاشكال
في المثل بان نختار ان هذا الجوهر وذلك العرض يعتبران مع قيد الوجود
مقولكم مابا الاتفاقي لازم وحيث ان اردتم انه لازم لمابا الاختلاف
فهو ممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فليس لك لا يلزم منه لزومه
لمابا الاختلاف وانما يكون كذلك لو كان المجموع لازما لمابا الاختلاف
وليس كذلك واعلم ان هذه القضية لاتنتفع بها في توحيد واجب الوجود
فانا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعيانها متعاقبتين
في امر مقوم لهما اذ المقوم لواجب الوجود قطعاً والازم تركبه وهو
محال نعم الانتفاع بمجرد القضية بين مابا الاشتراك وهو الوجوب وبين
مابا الامتناع الذي هو التعين بالزوم والعروض على ما ذكره الامام
واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر ايضا بل
الى مجرد قضية الشئيين المختلفين بالزوم والعروض لانه لم يفرض
الكلام الاقنى الواجب الواحد على ماسيا بلك بيانه قوله (اشارة

علا بد في الاكل المعين نعم لا يجب في الزمان السابق على الاكل تحييل المعلوم وتذكره ومعلوم ايضا انه يصدر
عن الارادة المتعلقة بهذه الافعال المعينة حتى النظر في ان تقدم هذا الاحساس والارادة على الاكل المعين هل هو
بالذات او بزمان يسبقه فاعلم (قال الشارح قاطع تلك المسافة الخ) اقول هذا ليس امرا ضروريا ولا يلزم

فتمتلك تفضيلات غير متناهية عند قطع كل مسافة بل المراد انه في بعض الصور كما اذا كانت المسافة طولية
 فيبقى تفضيلات متناهية بالمحدود فيها ولهذا منته صاحب المحركات بالسفر ثم التعليل والارادة المتناهية بقطعة
 من المسافة امر غير قابل الذات كالحركة تمتد متعلق على المسافة ﴿ ٣٠٠ ﴾ والحركة المذكورتين كما ظهر

عند الرجوع الى الوجود فان كل
 (قال المحاكات وفيه النظر السابق)
 اقول قد عرفت جوابه ايضا (قال
 الشارح والجواب ان تعيين المتحرك
 والمسافة والزمان يقتضي شخصية
 الحركة كما اعترف به الخ) اقول
 لا ينبغي ان التخصيص لا يقتضي الجزئية
 وكذا قوله وذلك الجزئي اذ المراد
 انه جزئي معين في الواقع لانه
 تصور بالوجه الجزئي وهذا مثل
 ما وقع في قوله المؤثر في الفعل الجزئي
 هو القصد الكلي ومعنى كلام
 الامام ان هذا الفعل الجزئي المعين
 في الواقع انما يخصص عنده بالفعل
 والوقت وقد عرفت انهما لا يوجدان
 الشخصية عند المتحرك وهذا بناء
 على ان يراد بالفعل المراد بالوضع
 وهو المسافة ثم لا ينبغي ان لزوم التخصيص
 من وجهين في كلام الامام ايضا
 مبنى على ما حله المحل على الوضع
 كما يقتضيه توجيهنا وقيد المتحرك
 في كلام الشارح بيان للواقع
 ويمكن ان يقال للمحل على ما هو
 الظاهر منه وهو المتحرك لانه محل
 الحركة ولزوم التخصيص منى على
 مقدمة صادقة هي ان المتحرك يكون
 مدركا بالوجه الجزئي اذ معلوم ان كل
 احد تصور ذاته وبما هو كذا في شره
 قوله حر كمثل جسم معين الى آخره
 (قال المحاكات وانت خير بما فيه)

اقول اما ولا فاذلا استحالته في ارادة إيجاد الموجود بل تقدم الارادة على اليجاد يجوز ﴿ يتوقف ﴾
 ان يكون ذاتيا لازما كما في ارادة القديم لكن هذا انما توجه على ظاهر تقريره حيث ادعى عدم الاجتماع والحق ان
 بكنهه جواز عدم الاجتماع واما ثانيا فلان الشارح خص الكلام بالحركات الفلكية فيشكل امر الحركات التي له

بجانبه والواجب ان الحركة وان كانت متناهية من المبدأ ليس لها جزء اول فانها متقطعة الى اجزاء التناهية فالجزء
في الحركات الارادية المتناهية كذلك يستدل كل جزء منها الى جزء من ارادة سابقة عليه وذلك يلزم من الارادة
يستدل الى جزء من الحركة ﴿ ٣٠١ ﴾ السابعة عليه هكذا ذكر بعض المحققين واقول استناد الجرح

الفرضي من الحركة الى جزء فرضي
من الارادة واستناد الجزء الفرضي من
الارادة بجزء فرضي من الحركة سابقة
عليه وكذا في التخييل انما يصح لو كانت
تلك الاجزاء الموجودة في الواقع وليس
كذلك في الحركة الواحدة المتصلة التي
لا يقعها العقل ايضا ولو كان الاستناد
من حيث تحققه في الازهاض فحققتها
فيها ليس بوجودات متناهية حتى يصح
العلية والمعلولية بينهما اذا ذهن لا يقدّر
على تلك التخييلات مع اننا اذا راجعنا
نعمتنا لنجد الحركة واحدة و ارادة
واحدة وليس لنا شعور بتلك الاجزاء
الصلبية الحاصلة بالقسمة من العقل
وايضه ههنا وجودان احدهما قطعة
من الحركة والاخر قطعة من الارادة
والكلام في هذه قطعة كل الحركة
وتقطعة كل الارادة ولا يمكن استناد
كل من الكائن الى الآخر والاّ لزم
الدور بل كل قطعة الحركة ستند
الى قطعة من الارادة واستناد
كل قطعة الارادة الى الحركة
الواحدة لا صلة له يستدل الى الحركة
الفلكية وتعلم تحقّق هذا الكلام
مذكور في حواشينا على حاشية
البريد (حال المسالك) ولا يخفى
صنف هذا الجواب) اقول لعل
وحده الصنف ان الارادة الكلية
قد يكون غير غار ايضا كما اذا نظمت
باوابع متدرجة تحت جنس كافي
الارادة الجزئية المتدرجة تحت نوع يمينها فاعلم هذا آخر ما تيسر لنا في الطبيعيات (قال المحاكات فيكون هذا
النقط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله) اقول لا يخفى على الناظر ان المذكور في هذا النقط
ليس هو كون الوجودات الخاصة عللا باغيا الى الوجود المطلق التول بالتشكيك لم يثبت من جعل الوجود

توقف على مقدمتين احدهما هذه المقدمة والآخرى ان الواجب
غير مركب والشئ يصيرح به هذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين
قالوا في الايق بالبحث فيها هناك لاهنا قوله (والعاضل الشارح
الخ) لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم ان وجود
الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الواجب
عارض لما هيته كما ان وجود الممكنات كذلك وظن ان وجود الواجب
لولا يمكن عارض لما هيته بل يكون نفس ماهيته لزما احد الامرين اما ان يكون
وجود الواجب مساو للوجودات المطلولة واما وقوع الوجود على الوجود
الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود الواجب
اما ان يكون عين حقيقة وجود الممكن او غيرها فان كان حقيقته عين
حقيقته يلزم ان يكون وجوده مساو للوجودات المطلولة في الحقيقة وان كانت
غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة و لوجود غيره حقيقة اخرى يلزم
الاشتراك اللفظي وتقرر آخر في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود
على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد اوليكون وانما يستلزم عدم
الاشتراك الاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة وههنا نظر لان
احد الامرين كما بينا على تقدير عدم عروض وجود الواجب للماهية
لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارض لما هيته فلا أحد
هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول ولم يقدّر لزما الامر
الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما معنى واحد اولا والامام لما ثبت
ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي فانه ثبت ان وجوده
نعال مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحيد لا يتخو اما
ان يكون وجود الله تعالى مع ماهيته اولا يكون والاّ لزم مذهب آخر
التكاملين والثاني مذهب اكثر اشكاه فهذا الكلام صريح في ان عدم
الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل
واحد من المذهبين فكون احد الامرين وهو اما المساواة او الاشتراك
لازما على كل تقدير لان كل ملازمة يستلزم منع التخلو من عين اللازم
ونفسي اللزوم فنقل نخصص لزما احد الامرين بتقدير عدم المقارنة
غير مطبق لانه لا احد الامرين هو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية
لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود وفي قوله لزم كون ذلك

في هذا الوضع على الوجود لان القول بالتشكيك ليس هذا الوجود بالقياس الى الوجودات الخاصة فلا يسلو وجود
الجهة اقدم في كونه وجودا من وجود العلول بل العلة اقدم في كونه موجودا بقسبة الى العلول فالقول بالتشكيك
هو الوجود بالقياس الى الماهيات لا الوجود بالقياس الى الوجودات ﴿ ٣٠٢ ﴾ وايضا قد تقرر في موضعه

الوجود اشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود النقي هو نفس الواجب
و بيان لزوم احد الامر ين ان الوجودين اما ان يقصدا في المعنى والحقيقة
اولا فلا نحتاج الى التقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب
مساوية اسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يقصدا
في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين مقصدين
في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب
مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان
حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لانهم
قد اعترفوا امام تساويهما من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما
مطلقا قال الشارح الوجودان يختلفان في الحقيقة ولا يلزم
الاشتراك او يتفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة فجواز
ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الظل ان
ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطئي وليس كذلك وسند المنع
ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان
في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطئي كما اذا كان عرضا
اما اوجنا لكي لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا
البحث من اوله الى آخره مهي على كلية الوجود وتعددده والحق
ان التعدد هو الموجود لا الوجود قوله (وذلك لان بين طرفي
التضاد الراجع في الالوان) هذا ليس لتبليغا خروج البياض عن
حقيقتي بياض الثلج وبياض العاج وان كان ظاهرا ذلك فان دليله ما ذكر
من ان الماهية وجزءها لا يختلف بل يان التميز وتفرقه ان البياض اسم واحد
واقع بمعنى واحد على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان
التي هي المتناهية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لهما على التفصيل
ويقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب
لسؤال مقدر فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة
نوعية ولا جنسية تميز ان البياضين ليسا بمشتريكين في ذاتي فيكونان
نوعين مفردين فكان سائلا نقول كل نوع نذكره وضع اسم اياه كالانسان
والفرس والجمار وغير ذلك ملوكا نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما
اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين
طرفي التضاد انواعا لانها ياتلها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم قوله

ان الامور السامة هي المشتقات
الحمولات على الماهيات فهو هولا
للبادى التي لم يحصل عليها لكن
بعض كلياتهم مشعرة بكون المبادئ
ايضا من الامور العامة مثل قولهم
الوجود زائد في الممكن فاعلم هذا
ثم اقول الاصوب ان يحتمل كلام
الشارح على معنى ان الوجود المطلق
لما كان عارضا بالقياس الى الوجودات
الخاصة وقد تقرر ان كل ماعو
عارض لسبب فمروضه وحله عليه
مقتضى على ولهذا فسروا الذاتي
بما لا يمل والعرض بما له موجود
المطلق العارض للوجودات الخاصة
يقتضي عروضه لها على واما ان تلك
الطرفة هي الوجودات الخاصة وغيرها
فليس منه اثر في كلام الشارح
بل حيث قال فاذن هو معلول مستند
الى علة ولم يقل بل هو معلول مستند
اليها بما يشعر بانه جعل العلة غير
الوجودات الخاصة ويحمل الوجود
المطلق على الموجود المطلق
والوجودات الخاصة على
الموجودات المخصوصة ففي كلام
الشيخ في ان النقط الرابع في ذكر
الموجود المطلق انه لا يساوق
المحسوس وينقسم الى الواجب
والممكن وعلة لان كل علة فانما هي
علة لتبوت الوجود المطلق وعروضه
للماهيات الموجودة فصحت ان الكلام

في الوجود المطلق وعلة ولم يرد ماوردناه ثم انه تسامح في العبارة وجعل للعلول هو ﴿ والجواب ﴾
الوجود المطلق باعتبار ثبوته للماهيات مع ان العلولات هي الماهيات من حيث انها موجودة لان الاثر المترتب
على التأثير على رأى المشايخين هو الوجود وعلى ما ذكرنا يتدفع ما ذكره صاحب التحاكيك بقوله لاسم ان الوجود

المطلبي اذا كان مازدا يكون متفرد الخ) وكذا ما ذكره بقوله وايضا ما علم ان يكون الوجود للطلق محولا لو كان موجودا في الخارج لانه مبني على انهم لا يطلقون الطول الا على الوجودات الخارجية اصطلاحا وقد ذكرنا ان هذا مسأحة منهم لتبديله ٣٠٣ ان الامر الحاصل من الفاصل عندهم هو الوجود وكذا ما ذكره بقوله

وتقول ايضا مطلق الوجود الخ لما ذكرنا من ان المراد من العلية والمطلوبة ما اذا واما ما اورد به قوله لئلا يقال ان يقول فيندفع بما استدل به في موضعه من ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا بالنسبة الى افراده ومثل هذا الايراد ليس له وقع في هذا المقام اذ ليس غرض الشارح الا تصحيح توجيه كلام الشيخ بما ثبت عندهم واستقر رأيهم عليه بالدليل المشهور المسطور في الكتاب فان اورد الايراد فاعبرد على دليله والا فلا وما نقله بقوله على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في نفس الماهية فبني على الخلط بين ماهية الاختلاف وماهية الاختلاف وذلك لان مرادهم ان الاشياء تنوع بخلاف للاضعف لان النوع موجود فيهما لا تساوي بل بالاختلاف والثاني هو التشكيك في الماهية دون الاول وان ريدانه يلزم جيثا ان يكون الجنس مقولا بالتشكيك بالقياس الى نوعي الازدواج والضعف في المعلوم انه لا يلزم بل نقول نفس احد التوعين اشد من نفس النوع الاخر لا ارادهم اشد من الاخر في صدق الجنس فقل (قال المحاكات فان لمرض العام يقعد مع الماهية في الوجود فكيف يقترن بها) اقول المرض وان كان محصا مع الشيء في

والجواب ما مر منه مما مر وهو انه لا نسلم ان الوجود من حيث هو لولم يقتض العروض والا عروض لا تحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع بل هما مختلفان في الحقيقة فلا يجوز ان يكون وجود الواجب يقتضي لذاته الا عروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في التور والحرارة سنا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى العلم اشنع اشارة الى ان الحق ما ذكره اولاً ويعكس ان يقال هب ان اللا عروض محتاج الى سبب لكن لا نسلم انه محال فان من الجاز ان يكون الواجب محتاجا في صفة معدية الى سبب عديمي والمحال ان يحتاج في ذاته اوصة له الحقيقة قوله (والجواب ان الحقيقة) توجيهه ان يقال ان اراد بقوله وجوده مقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نسلم انه مقول وان اراد به الوجود المطلق فسلم لكن لا يلزم منه الامشابة الوجود المطلق لحقيقته لا مقاربة الوجود الخاص فان قلت المقول من الوجود هو الكون وتخصصه بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليست هي الكون الخاص وحينئذ يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولاً بلا اشتراك الا في فنقول لا نسلم ان تخصص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك لولم يكن ذلك الوجود قائداً بالذات وهو ممنوع فان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلا لا نسلم ان نفس حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد ان الوجود مقوم للواجب عارض للممكن قوله (ومنها قوله لولم يكن حقيقة الواجب) تقريره ان حقيقة الواجب لو كانت نفس الوجود وهي دلالة للممكنات ففعله الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون جراً من العلة فيلزم ان يكون مدداً الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات مبادئ الممكنات وهو محال قوله (ومنها انهم اتفقوا) تحريره ان الوجود الخاص عارض للماهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة التوعية لا يتخلف

الوجود لكن يتأخر عنه باعتبار ان تعلق ذلك الوجود بالمعرض متقدم على تعلقه بالعارض وقد مر ذلك في الشرح في نطاق الشفا وقد ذكر ايضا ان الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الطبيعة لا بشرط شيء تقدم البسيط على المركب مع تصريحه في مواضع على اتحادهما بحسب الوجود فظهر ان الاتحاد في الوجود لا ينافي تقدم احدهما على الآخر كيف

وقد تقدم المروض على عارض في الزمان ايضا كاشاهد من ان زيدا مثلا موجود ولم يكن ايضاً مثلاً صاويض
مع ان الايض مصداقه في الخارج وان تنزل عن ذلك لغام فتقول فلية الذات متقدم على وجوده وجميع عوارضه
على ما صرح به بعض المحققين ولعله هو المراد بالعلية ٣٠٤ و لهولية ولو جعلت العلية

باعتنا الاتصاف بالمر على ما اشرنا
فالاندفاع في غاية الطهور (قال
الحكايات ايضا الخ) اقول قد عرفت
انه مني على انهم اصطلحوا في إطلاق
المعلول على الموحود الحاربي
ولا يفتي على المناظر في كلامهم انه
وان كان كذلك لكنهم كثيرا ما
يطاقون لهولية باعتبار الوجود
العقلي ايضا وروى على قوله فيكون كل
شيء موجودا بوجوده ان موجوديته
انما هو بالوجود الخاص لا بالوجود
المطلق كما قالوا في موجوديته تعالى
انه بالوجود انما هو الذي هو عينه
لا بالمطلق مع تحققه فيه وهكذا
على قوله فلا يمكن تصور الوجود
المطلق بدون تصور احد الوجودات
الخاصة انه انما يلزم ذلك لو كان
العلية والمعلولية باعتبار الوجود
الذهني بصورته لان التصور في
الوجود الذهني ليس تصور به
ولهذا فسروا التصور بحصول
صورة لشيء في العقل لا بحصول
نفس الشيء فيه واما اذا كان العلية
باعتبار الوجود بنفسه في العقل
وذلك بان يتصف شيء ما في العقل
به فلا يمكن حصول الوجود المطلق
بنفسه عن حصول فرد منه وهو
الفرد الذي كان ذلك الشيء موجودا
به وورود هذين الاخيرين مني على
ان ما ذكره بقوله وتقول ايضا

وصورة العلية ان لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة لكل
في واجب كذلك لكن التقدم حق والثاني حله قوله (ثم انه اعترض
على قول الشيخ) قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها كانت
متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول
قال الشارح فغلاص الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الاناثيرها وحيث
يكون معنى ان لا انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة التقدم بعبارة اخرى واحاط
بانا لان لم معنى التقدم هو التأثير بل امر مقابلة قال التقدم شرط التأثير
والشرط معيار للشرط وثم لما ان تقدم هو التأثير لكن الدليل تام لان
الماهية لا تصور مؤثرة الا اذا كانت في اعيان مكونة في الاعيان شرط تأثيرها
في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان مشروط
كونها في الاعيان وهو محله لهذا المتقول فبرما ذكره الامام لان الامام
استغنى في قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم
بتقدم العلة كونها مؤثرة فاصل قولكم ذلك ان العلة لا تكون مؤثرة
الا بعد وجودها وهذا بمسألة اعادة التالى لان معناه حثا ان الماهية لا تكون
مؤثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية
علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فبنيوه فان التصديق
بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون
بالعلم ولو قال نعم فعمل بالضرورة انه امر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدم
فلا بد من بيان ذلك الامر المعيار فلين كان هذا القول حسوا
لا حاد فيه ثم لامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير
بل معنى مجرد التقدم انما وحيث يكون بين المتقدم والتالى فرق
لان معنى التالى ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم
ان الماهية مؤثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للتقدم على ان الامام
لم يقل ان التالى هو اعادة التقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة
بالوجود على المعلول اعادة التالى بعبارة اخرى فان هذا من ذلك
والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو ترتيب العقلي فان العقل
يجرم بان العلة لا دار فوجد اولاً وبذلك ثم يصدر عنه شيء
وحاصل سؤال لاما مع الملازمة وهو ان لا يلزم ان لماهية لو كانت
علة للوجود ان كانت متقدمة عليه بالوجود انما يكون كذلك لو كان

معاصد راسخ لا على ما هو اطاه ثم لم يذكر على وجه في ترحيه الامام هو ان قد تأثرنا
في الجملة لاجمع الوجودات لعدم ملازمة قوته وان لم يلزم الوجود بعدالة ٣٠٥ ولا الوجود للمطلق الكلي وهو ظاهر
وحيث يمكن رجوع الضمير الى الوجود والمراد منه الوجود في الجملة الا ان مصداقه انما هو وجود الممكن

ولا حاجة الى ان نكلم هنا الثمير في توجيه كلام الشيخ (قال المحققان وقوله نظر لانه الاول في قوله ان الخلق في غير
 الله المستلزم ذلك واضح) اعم من ان يفتي على احد ان كل حقيقة لا بد لها - ما هيته فهي ثابتة لان الماهية في وجود
 هذا الفرد ضرره وانعدامه (٢٥٥) ذلك الفرد م ما هيته مسا في الوجود العيني على رأي المحققين.

كالسبح والحمد والثناء والثناء
الى وجوده ، اذ افع في الامكان فكل
ما بذلت له وتكسبه منه في الوجود
فثبت له الهيبة وتعد معها ايضا
ومن المعلوم ان الاحساس ثابت للآفة
المحسوس بحمل عليه لا ينفك عن
الاحساس وحمل المحسوس على
الذات لا بشرط شيء فاشيخ لم ينكر
كون الطبيعة محسوسة في حق الفرد
بل لما ينشئ كونها محسوسة بالاستقلال
وحينئذ نقول لا غنى على المنصف
ان كل محسوس الاستقلال والاصالة
فله عورة وهذا يدخل فيها الاعراض
الحيثية سواء كانت موضعا او متصفا وغير
ذلك وذلك لان الأصل في المحسوسة
هو هذه الذات فلا يدخل في هذه
امر جرت مدين يمتاز به عن محسوس
آخر سواء سمى متصفا او متصفا وغير
ذلك ولا شئ ما يدخل فيه ذلك الامر
الذي لم يجر لاي صفة على شيء آخر
لم يتحقق فيه ذلك الامر في الخارج ولا
في النفس ايضا - الا وحده في الذهن
لا يدع داءه في الامكن
الوجود ذلك الشخص وعلى هذا يدفع
ما أورده صاحب الشكايات اما الاول
فلا يخار الشئ الا له وهو الظاهر
من عبارة السح حيث قال لا تخار الخ
اع ساهة - في ما ذكرنا وما اشأ
فشار لشيء لآفة فيه انما رتبة طالع
في كماله كماله انما اشأ بل لا تخار
والله في وجود واحد لا كذا
في سحره وسحره في الخ
بشرحه ، ول حسب الخ

[illegible]

فأما صدق أن هذه الاشياء نفس في الخارج فلا بد من تحقق الإنسان في الخارج أيضا نعم في القضايا الذهنية لا يلزم
تحقق الحصول إلا في الذهن وكذا الموضوع (قال المحسبات والجواب أن المراد بالعلمية المشتركة العلمية
الموضوعة للأشياء في العقل لا العلمية مع الاشتراك) أقول ﴿ ٣٠٦ ﴾ للمعرض أن يقول لا يمكن

أن يكون المراد بالعلمية المشتركة العلمية
الموضوعة للأشياء التي في العقل أذ حيث
تصير الكبرى منتقولة فيها إذا العلمية
الموضوعة للأشياء في العقل يجوز
أن يكون محسوسة في الخارج فلا بد
أن يكون المراد منها المعنى الآخر
ولا غلغ في عدمها حينئذ ولا يذهب
هناك أن الاعتراض بهذا التوجيه يرجع
إلى ما ذكره صاحب المحسبات بقوله
وأبضا أن معنى بقوله لم يكن مشتركا
مقولا على كثيرين إلى آخر ما قال
والجواب حيثئذ مقرر أنه وحققناه
(قال المحسبات بل اتسج منها)
آخر أو وضع منه فضل الكلام إلى
الأعضاء) أقول للمعارض أيضا
أن يستأنف كلامه وينقل الكلام إلى
أجزاء الأعضاء أجزاها أجزاء وهكذا
وليس غرضه إلا إقناع السك
وعدم تمام الدليل وبمحصل مقصوده
بهذا الوجه فالحق أن يحمل كلام
الشيخ على أنه استأنف الكلام
في جميع الحقائق أعضاء كانت أو أجزاء
لها الأولى والثانية بالعاما يبلغ وذكر
الأعضاء بمثل وعلى هذا يندرج
ما ذكره صاحب المحسبات من الجواب
اللق في هذا الكلام لأنه إذا كان
الحال في الأعضاء كذلك أي أخذت
من حيث أنها كلية مشتركة فلا يستدعي
أدراكها كون الإنسان محسوسا
(قال المحسبات وهذا إذا استلزم

المقصود لو كان هذا الكائن حقيقة كلية وهو متوح) أقول وأيضا سلم هذا التعدير ﴿ من ﴾
الآرام حقيقة الكلية مجردة وجميع الأدب والممكنات شريكة له في هذا الحكم لأن ذاته مجردة يمكن أن يقال مراد
الشارح أن الشيخ والأحكام حكما كائنا على كل حقيقة من غير أن يكون الواجب تعالى شأنه داخلا في هذا الحكم

الثاني ثم لما كان هذا الحكم يصلح سببا للتجيب في خروج الواجب تعالى عن غير الواقع في كل واحد من الواجبات وقال
تعالى فيهم فلم تناول الحكم الذي امتنع الجميع فلفظا بين وهو الاستثناء عن المادة ليدل على ان الواجب هو المانع
تلك الحقائق وكذا ثبت في ٣٠٧ في عبارة الشيخ ونفذ التجيب في كلام الشارح بما يدل على ان الواجب
ما ذكرناه لا ما ذكره في حيث ذكره

مجموع الارباد ين وعصه انه اذا
كان الحال في جميع الحقائق الاستثناء
عن الماده فما هو محقق الحقائق كما
مستنيا بطريق الاولى وحديث لا يكره
تمثيلا اقتصا لان ما هو مائة قره
وهو الواجب تعالى ثبوت الحكم او
واظهر مما قبل اصلا وهو الاختيار
والامام فغل عن هذه الدقيقه
واعرض بانه اذا عي وانتم تعلم ان
هذا التوجيه يجعل الكلام راجع
الى ان المسئله لا بد ان يكون اشرف
من مصلوه فاذا ثبت الاستثناء
عن الماده للمطلوب ثبت المسئله اليه
وهذا كما ترى مقدمه خطايه ونظيره
ما ذكرنا في كون المصوب لا يكون
على المساوي ان المصوب اخس من
والاخص لا يكون علة للاشرف
وقد وقع ذلك في مقام البرهان وحده
بكونه خطأ بيا وما نحن فيه من هذا
القبيل ولم يتدفع كلام الامام بهذا
التوجيه ولم ينقل الامام عن هذه الماده
بل حكم بانه مع هذا التوجيه خطا
اقتضى لبرهاني فاعلم (قال الشيخ)
فامتاعها اما لنفس تلك الماهيه
اولئها (اقول فان قلت يمكن اختيار
كلا الشقين من التزديد اما الاول
وان يمنع قوله لا يمنع ان يوجد ذلك
الجزئ الواحد ايضا يستند بانه يجوز
ان تقتضي الماهيه كون غير ذلك الجزئ

من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم
والتعارض منها ما قال في مائة الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود
يكون ماهو به هو وهو ذاته ومصاص اما ان يكون مقصورا عليه لذات
ذلك المعنى اوله مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان
فلا يتلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان اوليا يكون
فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضي ان يكون هذا فقط
وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صله هذا
هذا الامر غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة الواجب الوجود
فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعنى استحال ان يكون تلك
الحقيقة غيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان محقق هذا
المعنى لهذا المعنى لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو لانه هذا المعنى
فيكون وجوده الخاص مستقدا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا
خاف فاذا حقيقة واجب الوجود واجب الوجود الواحد فقط هذا
كلام الشيخ بشارته من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا وتقول في بيان
استفصاله الاقسام الاربعه في الدليل الثاني على محاذاة الكتاب اما اذا كان
معنى واجب الوجود لازما لتعينه علته يلزم ان يكون الوجود مطلقا
للتعين وهو اما ماهية الواجب او صفته فيكون وجوده مطلقا لما به
او صفته واه محال واما اذا كان عارضا فلان العارض المعارض يحتاج
الى علة غير المروض واليه ايضا فهو اول بيان يكون له واما اذا كان
التعين عارضا لوجود الواجب فلا عروض التعين لعله بالضرورة ولا بد
ان يكون محل التعين وهو الوجود متفصضا فخصه ان كان بعينه
ذلك الدين يكون علة ذلك الدين علة لخصوصية ذات الواجب وهو
محال وان كان بعينه آخر سابق فلا كلام فيه كما في ذلك التعين ان محله
يكون متفصضا واما اذا كان التعين لازما لوجود الواجب وهو باق
الاقسام فهو محال لان التعين حيث يكون مطلقا لوجود الواجب
والمتقدر خلافه ولشرح بعد هذا كلام الشارح ليضع مائق فيه
من الخلل فعوله واعلم اننا ان الزعم لا يتحقق الى آخره بيان لاسرطيه
الفائله ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لما به غيره
او صفة وتوجيهه على ما قال ان الزعم لا يتحقق الا اذا كان احدهما

ممتعا وذلك الجزئ واجب واما الثاني فبمع قوله وكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها مع ما في غير ان اريد بالغير للمارة
عن الشخص وحيشه ان اريد غير الماهيه لكن يتبع بطول الالزام - يتخذ الجزئ ان يكون هو المقتصر
قلت هذا الدليل مبنى على ما ذهب اليه السيد وغيره من المنع بين على ان ليس الشخص امر موجودا داخلا

في التخصيص دخول التخصيص في ما ذهب اليه الآخرون حتى انه يمكن دفع الالف بان الوجوب والامتناع
 ان اثنين من لوازم الماهية دون التخصيص من حيث هو متعدي ودفع الاولى بالمدح والارضا فضاها الوجوب
 بالاطرالى بعض الافراد وامتناعه بالاطرالى بعض الافراد في نفسه بالاضمار حاله

ن انما قلنا ان مقتضى وجوب نفسها
 او انما قلنا انها لو كانت ظاهرة
 المتعدي وهذا الاول وهو ان الماهية
 تقتضي وجوب نفسها اذ هي شئ
 ولما هي شئ هي الاخر اكر
 امتناعه نسبيا في نفسه الماهية
 الى الماهية لم تكن مبادئها في جبره
 ولا في شئ اخر غير اكر فيكون
 متعديا لغيره فيكون بذلك ذلك الجبر
 الاخر فيكون في جبره ان كان ذلك جبره
 الاخر غير يتبع بدات وانما المتعدي
 بادئ المجموع من حيث هو مجموع
 قلت للمجموع من حيث هو المتعدي
 الى الغير يمكن فذكر في شئ من المراتك
 متعديا لغيره هذا الذي ان يقول
 فيكون يكون المتعدي من المتعدي
 ممكن لانه بهذا الدليل يمكنه لا يقال
 المتعدي بالذات من التخصيص
 الى احتكامها لما في قول الاحتكام
 صفة محتاجة الى وصوه اي لتخصيص
 فلو لم يتعدي ما ذكرت ان المتعدي
 الى الغير محتمل ان يكون ممكنا
 في الثاني وهو ان الماهية تقتضي
 امتناع نفسها وحيث لم
 امتناع ذلك الجبري او احد فيلزم
 امتناع الواجب تعالى شانه عن ذلك
 هذا حلف متعدي في اطراف الكلام
 تحت بما في من الحيات في زوايا المقام
 (قال الحكماء اما ان لا يحتاج التخصيص
 الى غيره وهو الله تعالى) اقول

دله لا احر او كما يعلم ان الله واحد وهو لا يجره فيكون له
 والاول او يجوز احر او لا هو واحد ولا يجره ولا يكون لوجود
 الوجوب له لا يجره انما يكون لوجود الواجب
 هو الاول لا يجره وير ما من هذه الواجب صفة من صفاته
 ولما ان كور ودوايب من الالهية واحدة من صفاته وقد تقرر
 في الماهية ان الله له في ذلك ما ان الله في الروم
 يستحق ان يكون له واحد او من صفاته وما ان الله في الاله
 هو واحد او لا في ذلك ذلك العبد الذي يكون لوجود
 الواجب له لا يجره في ذلك العبد او لا في ذلك العبد
 الواحد او لا في ذلك العبد او لا في ذلك العبد
 على انه واحد او لا في ذلك العبد او لا في ذلك العبد
 لا يجره في ذلك العبد او لا في ذلك العبد
 العبد او لا في ذلك العبد او لا في ذلك العبد
 بيان الملازمة وهي انه يلزم من كون الواحد الواجب لانه لا يميز
 الوجود من حيث هو واحد او لا في ذلك العبد او لا في ذلك العبد
 هو واحد او لا في ذلك العبد او لا في ذلك العبد
 ما في ذلك العبد او لا في ذلك العبد
 معناه هو واحد او لا في ذلك العبد او لا في ذلك العبد
 الزمره فانه لو لم يكن واحد في الزمره لار حجة في ذلك
 معلولي حله لم يكن شئ مما اخرج في ارجو الى الآخر كما ذكر
 منها بحيث يصح انفراد من الآخر فلا يكون بمقتضى صلاله
 هذا الدال او مع ذلك في نفسه وحال الزمره والروم في ذلك
 لا احر دما على ثلثه حاليات على عايدس الماهية او الارم او على
 مساواة الارم فلاوات شعري احره بين الماهية وحده والارم وحده
 وقد لحول بالمساراة ولا دخل في ذلك ما في الماهية وحده
 في الروم احد الامور التسعة لار حجة في ذلك العبد او لا في ذلك العبد
 وعلى العبد الاول احد ما اما الماهية او حده او ارم او حده وعلى
 انه في الماهية اما ان يكون حده او لا في ذلك العبد او لا في ذلك العبد

ليني ان الله الاول بالنسبة الى ما لوها داخل وعلة فانه بهذا المعنى اضا حيد داخل في الارم
 لا يسلم وايضا ان الله على الله امة ليس بمقتضى المتعدي والارم في الدورق المتعدي المركب في ما هو
 لا يسلم ولا يجره في ذلك العبد او لا في ذلك العبد

الذالم يعتبر الوحدة في الذهن حتى يدخل الوحدة الثانية فيه بدال غير هاتين القسمين لغير كالمركب على القسطنطين
والشرط فقط والمركب منهما ومن الصورة فقط الى غير ذلك على اعتبار الوحدة في القيم وحسبته وخرجه واللا
الثانية يظهر بتدبير ٣٠٩ الوحدة ايضا ذل (قال الهماز لاقال وهذا يتاقت ما ذكر في المنطق من

ان الجنس والفصل حال الماهية
اقول ماهي حال الماهية هي الجنس
والفصل المأخوذ بشرط لاشئ
لاهما بهذا الاعتبار جرة ان لهما
والحمول على النوع المجد الوجود
معده هو الأخذ لاشئ بشرط شئ وهو
اعتبار كونها احسا وقصلا وحيد
يدفع السؤال اما ماذا يحكر
في الحول وليس شئ لان الجنس
والفصل المأخوذ بشرط لاشئ غير
المادة والصورة الخارجة على ماقده
وهي المحققين، يند قول لقي العاية
الخارجية ان كان من المأخوذ
لشئ بشرط شئ فنيق الفقد العلية
ايضا وان كان من المأخوذ بشرط
لاشئ فكم ثبت له احد الفقد ثبت له
العية الخارجية ولحق ان الاجزاء
المحمولة وان كانت محمولة في العقل
وذلك تنفي انه مع كلها
في الوجود اعلى بكر ذلك ان الجزاء
يتنفي بعضها احين الوجود لها
سده على ان لا محمول اعتبار
في ادم طابيس والفصل لاشئ
و-و- على ان لا على غايزه من نوع
ووجود مقدمه مع بومه فاطليه
باعتبارها الوجود اعتبارا واما
في الخارج فامر لاشئ و-و- قد بر
لا يخل اصله فاشل لم اتول كون
الجنس محمولا على النوع ويحد امه

للأزمة أو على العكس في الأقسام مع تذكر الوحدة في مع الزيادة وإن
ساعدنا على اقتضائه على لا ينعني الأمانة في الجمله لكن القسم الأول
ما يكون واجب الوجود له مسبقا للتعين ولا يلزم من كونه واجب
الوجود لازما للتعين وعندها لا يكون له مستلزم فلا بد من القسم الأول الوجود
الحاصل من المقدور من معنى واجب الوجود للتعين والأزم من كون معنى
واجب الوجود لا لا يعين لا يكون لوجوده أولا له حتى يكون معاولا
لما فيه وصفه وحوايه انه في على الوجود عين الواحد فليس الكلام
الا ان الواجب موجود وهو عين الواحد وكل موجود معين بالضرورة
يكون واجب الوجود وجودا معينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب
وجود الامور اما ان يكون تعينه له فيكون الواجب محتاجا في تعينه الى غيره
وايهما لم يأت به الا في القسم الثاني الى الوجود الواحد في فرض يدهما
الاقتضاء له واكله من ذلك من هذا المسند لانه كما يفرض
على هذا التفسير يفرض ايضا على القديم الاول اني ما اذا كان تعينه
لذاته فيلزم ان لا يوجد الرابع قولنا كان تعينه له كان هذا الامر
الوجود الرابع والتعين لا يوجد الواجب اس لا ولا واجب
له في نفسه ان يفرض بينهما الالتزام وانعاض بخلافه بالاذكاء
تعينه لذاته على يلزم ان يكون متلذذين معا لذاته ولا يعرفان بغيره
فان قلت لاسم من واجب الوجود ولو كان تعينه لذاته انحصر في ذلك
المدين وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدا وهو
الجوهر ان يكون مرسا عاما له طبيعة واحدة فيكون متلذذا في كل
وجه بقضي ادائه تعالى لم المحرمات في وجه في نفسه
واجب الوجود في نفسه جسد متلذذ واجب الوجود المتلذذ معين
الوجود ملوك في انواع لتلذذه حقائق متلذذ واجب الوجود يكون الواحد
مستقلا اشتراكا لخصا وهو له وجه وصف لا واجب الوجود ليس
عين الوجود مطيعا عن لوجود الخاص رغاية ما في الوجود ان يكون
للوحدات الخاصة حقائق متلذذه فلا يلزم ان يترك مطلق لوجودها
والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشرح ان واجب الوجود ليس الا
بمجرد الوجود بالاختلاف في مجرد الوجود مع الزيادة المتناهية
متناهية في حقائق صفاته او ما هي الوجود في نفسه

[illegible]

ولا يلحق هذا الاختصاص لا يتحقق فيه الفعل وينقله بالقبول (قال المحاكات لثاني ان يقول الخ) اقول يشبه ان المادية والصورية من قبيل التصورية والتصدقية بمعنى التسبب الى المادية والصورة بان يكون فردا من المادة او الصورة وهذا في مثل الاطلاق ويثبت في حكا ان اطلاق المادية (في ٣١٠) والصورية في الاوضاع

لا اختلافي فيه حقيقة قوله (ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر) حل الكلام ههنا على دلتين على استحالته كون التعين عارضا للوجود الواجب لكن الفاء في قوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا بما يلا ان احد الدلائل لا يرتب على الآخر وانما قدس الى الدلالة الاولى ليست بصيغة فالاولى ان يجعل الكلام ههنا دليلا واحدا كما قرره ونقرر به على محاذاة شرحه ان يقال لو كان التعين عارضا للوجود الواجب لكان عروضا له فمروضا اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والالتكان الوجود عاماتين وهو محار فحين ان يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون بذلك التعين فيكون عليه ذلك التعين عليه حصة ذلك الوجود فيكون الواجب المخصص له لا ولاه في حاله ان يكون يتعين آخر سابق فمود هذه الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة اسارة الى ان قوله فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد به ما يتبع فيه عدم العموم بل لا يستبعد العموم حتى اذا عرض له التعين صار مخصوصا وقوله ونفخ ذلك اشارة الى ما يتعين به اى اشارة الى قول الشيخ ما يتعين به في قوله وان كان ما يتعين به عارضا بالجملة اشارة الى التعين العارض وقوله المذكور قوله محرو صفة لما يتعين به والتصغير في قوله راجع الى قوله فان كان ذلك وفي قوله علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة الى ان ما في قول الشيخ لخصوصية ما لذاته يجب وجوده موصولة واذاته متعلقة له يجب وجوده اى لخصوصية ادى يجب وجوده لذاته وهو الوجود الواجب قوله (والفاصل الشارح) قال الامام في تكملة ما ذكره الشيخ انه وجد واجب الوجود كالكل منهم بخلافه الا حرق تميزه ومشاركه له في وجوب وجوده ومانه الاختلاف مفرابا الى الاختلاف فكل منهما مركب من الوجوب والتعين وعند ذلك يفرض الاسلام الاربعة التي في المقدمة الاولى امدها ان يكون التعين لا مالم يرجو فاما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله واجب الوجود التعين ان كان تميزه ذلك انه واجب الوجود ولا واجب وجود غيره القسم الثاني ان يكون التعين عارضا للوجوب وكل عارض مفرق ببله من علة يلزم افتقار كل من الواجبين في تميزه الى علة مفصلة وهذا معنى امكانه اراه ان اذ يقول له ان يمكن تميزه لذلك بل الامر آخر

ليس على سبيل الحقيقة ولهذا قال لفظا كان وهذا توجيه كلام الشارح في توجيهه لفظا كان ولا يتناق ذلك اشتباههما فيما تناول الاوضاع ايضا وهو جزء يكون المركب معه بالقوة وجزءه يكون المركب معه بالفعل اذ ذلك اما بسبب كونه محازا مشهورا او صارا حقيقة عريضة واستعمال السخ لفظا كان نظرا الى اصل الوضع كان تركها في بعض الوضع من الشيخ وتغيره كان نظرا الى الفرق الطاري هذا واما ما ذكره في توجيه كلام الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر فبعدد اما اول فلان السخ عبر عن الاول بلفظ الشيء ليتناول جمع العلولات واما ثانيا فلان تخصيص الحكم بكم بحث لا طائل تحته واما ثالثا فلان السخ من المثلث والظاهر انه محله على الظاهر والشبه وقد تكلف قائلا اخرج رحمه الله حل كلام السخ على ما هو الظاهر من فعل الملة على ما تناول الاوضاع ايضا واما في اوردد حديث الموضوع واعتذر في قول الشيخ في تركه في القسم بارنس عرض السخ اسماء اقسام على الوجود بل ان العلة تنقسم الى علة الماهية والى علة الوجود وقد ذكر من اقسام علة الوجود العسرين المشهورين منها وليس في كلامه بابل على الحصر بل لا حائل له

من الاشارة الى ان علة الوجود غير متميزة في ذكر حيث حال وقد يتعان بعلة اخرى ايضا فهو في واما ان كلمة قد يلزم الوقت دون الحكم وقد حرفت به اياه مرارا وهو ايضا كثيرا ما يستعار بآلية الحقيقة قال الشارح في التمرين انهم قد يقدرون لنفسه وشعره به فله عرض لنفسه وقد درس من امره وبال المتفقون قد يكون مورد الطلب

الجزء من قوله الحكم اما الجزئية الوقت او الوضوع الى غير ذلك وعلى ما قررنا في مقدم مجموع الفتاوى اجابنا على الشارح
عالم قال الشارح لكن التخصيص ههنا المطلق بين ههنا المطلق التام فيكون هو موجودا لا ناقصا ولا كذا في
وغيره على ما يفهم اليها ﴿ ٢١١ ﴾ في تحقيق ذاته في الخارج والمثل اقول يظهر من هذا الكلام ان الكلام

النفس الأولى وحده لا ورود لشيء أصلاً لكن يحد منه أنه إذا كان الأمر كذلك فكما أن القسم الأول كان متضمناً
على العدم والجوهر فكذلك أنشأنا إذ كان البسيط ينقسم إلى جوهر وعرض فكذلك المركب ينقسم إلى جوهر وعرض
المركب من الأجزاء الخارجية في الأعراض بأن يتحقق فيها (٣١٢) إجراء كان بعضها مناسبا

لطبيعة الجنس فهو خذ منها الجنس
و بعضه جانبا حسبما لطبيعة الفصل
ما خذنا منها الفصل كما صرح به
في الشفا لكن الكلام ههنا في مطلق
التركيب كمدبر (قال المحاكات
فصير ورثه فاعلا بالفصل اس
مثل تلك اضافة) قول فيه بحث
اذ اللازم ما ذكره احتياجا كونه
فاعلا الى اعمدة الساية وما كون
القاعدة فاعلا لهذا الكون ولا يلزم
اذا لم احتياجه الى العادة من قبيل
احتياجا انشئ الى شرطه ل كلامهم
في بحث مسادى افعال المكون
على ما مضى في كلمة البطلات ما مضى
الى انها شرطية وبحث قالوا
اذا تصور الفاعل مسدول اتمع
اود فاع الضمر فاعت من ذلك
الصورة الشوق ثم نصب عند الزيادة
ثم نصب منه الحركة اد علوم
ان تصور الفاعل اس فاعلا لا شوق
ولا الشوق فاعلا لا الزيادة وكذا
الزيادة فاعلا به الى اذ كذا شاع
(قال الخارح والسادة في القدم
الاول توجد ممارسة وجود انرا
الح) اقول من الفاعل انرا
هنا - الفاعل بالنسبة الى اعماله
ليس باعتبار اصوره ذاته عايس
هوية التماثية بحسب الماهية والوجود
العقلي بل انما هي باعتبار وحده
الحس كذا انما ذكره اذ كذا

[illegible][illegible]

باعتبار وجوده المتعارفين باعتبار الماهية وهو متساوي في حركته على قسمين أحدهما حركته في ذاته
بمقتضى هذا الاحتمال في القسم الاول اللهم الا ان يقال انه كان نظرا الى الاغلبية وفيه نصف وبما قرأنا في
القدح ما وجد الامام في ٢١٢ اذا علمية الغاية لا يلزم ان يكون عليه باعتبار التصور حتى يلزم تحقيق الشيء

في الطبايع ولا امتناع في كون تلك
الطبايع نفسها على اختلافها في العالم
ولم يكن فاعليتها مستندة الى غيرها كالعلم
القدسية فتأمل واما الجواب الذي
ذكره الشارح فغايب لما اشتهر
من تقسيم المركبات الى الواليد حيث
كان متصفاً في الشعور عن العاقل
والناتج فكيف عن البسائط فتأمل
(قال المحققان احدهما ان لافعال
الطبايع غايات) اقول يمكن ان يقال
الغاية اعم من العلة الفاعلة
المحقق الشريف قدس سره في حاشية
شرح القاضى كل حكمة ومصلح
تتقرب الى فعل يسمى غاية من حيث
انها على طرف الفعل ونهايته وفاقا
من حيث ترتبها عليه فيختل فان غاية
ويعمل الافعال الاختيارية وغير
واما الغرض فهو ما لا بد له اقل
الفاعل على نفسه ويسمى غاية
وتأمل في حاشية المطالع اراد بان يعطى
الاسباب والوجودات الخاصة وما يتلوه
في الكمال فانها على الدوام فاعلة
على الكائنات من ذات الجانب المميز
افعاله عن العالم الماهية والاعراض
وان كانت مشتركة على حكم ومهما
لا يسمى غاياتي هذا كذا
وتأمل في حاشية قولهم انما
في افعال الطبايع لا يمتنع انما
العلماء في حاشية القول ان يكون
شعوره وتصوره لا يتلوه انما
في حاشية القول ان يكون

الواجب لكن مشاركا لغيره في الوجود ومختلفا في التعين وما به
الاشتراك غير ما به الاختياز فيكون ذات الواجب مركبا به الاشتراك وما به
الاختياز وحينئذ ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون
ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين
هذا خلف وسنسطه واما ما عكس فيكون الوجود لازما معلولا ويعود
المحال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت التحالات اجاب الشارح باننا لنسلم
لزوم التركيب عما به الاشتراك وما به الاختياز فان اختياز وجود الواجب
من سائر الوجودات يعدم عروض الماهية الذي لا يستلزم تركب الا في العبارة
فانه امر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض
للماهية وكأني منع لزوم التركيب واحده الى انه انما يلزم ان لو كان ما به
الاشتراك وما به الاختياز ذاتيا لم يمتنع ان يكون ما به الاختياز ذاتيا
فانه لو كان عارضا لم يكن كذلك الواجب معروفه لغيره وهو محال على
مذهبكم حاجب بفتح ذلك واما ان يكون كذلك لزم ان امر اعمده او هو الغير
وهذا الجواب لا يدفع النقض لورود المانع على امر الدار ولان الازراء
بان ما به لامتياز هو التعين الذي هو عين لا مجرد وقد اوردته لبيها على
فساد توجهه الدليل ثم حقق الجواب ان تعين وجودها لا يوجب ليس بتأويله
حتى يصحح الازراء وانما عارض به محال هو نفسه وفي قوله على ان الوجود
ليس طبيعة نوعية إشارة الى انه الجوهر المختص بقوله على والى جواب
سؤال مقدر قوله ليس طبيعة وعينه وهو ان يقال تعين الوجود الواجب
زائد على ماسية لان ماهيته الواجب هو الوجود فالحاصل في الخارج من
ما عساه واجب الماهية والوجود او من حيث آخر الامر بانما هو الامام
ان كونه وما به ماسية من غير ما به ماسية ان يكون له امر
هو التعين والوجود من حقيقة او جرح مجرد الزم الدائم باله وليس
نفس الوجود المطلق قال الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل مازدا
لوجود الخاص الواجب فيكون ماله في المفهوم انه سادق على
وهذا كالبه فاعلم على قسمين، المقدم ذاته ويعده مقام الغير واليه الجسبات
واطلاق التبع عليها بالتشكك قال فانت من او حرد اس طبيعة
نوعية كذا وجود الواجب طبيعة نوعية فيكون ماله في وجود الكلام
انك الماهية الكلية فيكون قد سبق له انما هو ماسية في

في حاشية القول ان يكون
في حاشية القول ان يكون
في حاشية القول ان يكون
في حاشية القول ان يكون

ان يكون موجود الامن ذاته ولا من غير، والالزام التزم بلا مرجع وهذا توجية حسن لا يحتاج الى تكملة. اصلا؛
لا ينافي ان هذا الكلام موقوف على انه لم يترجم احد طرفي الممكن من ذاته من غير ان يصل الاحتمال الى حد الوجوب
والشيخ لم يترضه له ولعل ﴿ ٣١٥ ﴾ هذا الاحتمال من مبدعات المتأخرين (قال الله تعالى وان عني به

واما انه ان الحجة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا لم يلزم منه نقل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر قوله (واما الذي يقبل التكرار لثباته) اعني المادة فلا يحتاج فيه الى تكرار في قابل آخر اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب ان يكثر المادة واخلقها لذاتها وليس كذلك فان الصورة لما كانت على وجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعاً عما اشترطه في بحث ثبات الهيولى والحق في الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لو لا تغير المحل لم يتغير المحال كما انه لو لا تغير الحائز لم يتغير المحل فالدور لازم فقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغيرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المتضامين قوله (واذا بدو به بحسب تعيين ذاته) ان التعيين ليس زائداً لان ذاته ان الواجب واحد بالنقص فلا يكون تعيينه زائداً اذا حينئذ ما يزيد على الذات اذا تكررت وبه طر لجواب ان زيد التعيين ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت على التعيين اولم تكن لكن يقتصر في شخص اما لان البدأ كاف في فضائه كما في العقول اذ واحدة القابل كما في الافلاك قبل الذات اذ لم تكن مقولة على كثرة ام سار كها غيرها في الماهية في هيئتها بخلاف الحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية متعينة بمنازعة بعضها لانحتاج الى شيء يميزها فتمنعها هو ذاتها الخافضة بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعيينات موجودة في الخارج ولا يتعين الا ذواتها وهذا الكلام اما ينزول على التعيين بسبب قطع المشاركة ويصير ممنوع قوله (او حدها وكان الواحد) او كى واحد منها فلهما على نقل وجود الواحد (فقرمالة) به نظراً لاراد مائة اليه اما الزيادة فلا يلزم للملازمة من الجواز ان يلزم الواجب من امور ام لا ثم عليه بالزما واما الداتية فيكون كل واحد من الاجزاء مقدما عليه فلا يكثر الواحد في قوه وكان الواحد متماثلاً للشارح جازها على التقدم الزماني حيث قال والترتيب قد يكون من اجزاء يتصمم المركب اى لا شك ان اجزاء المركب متقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في المصنوع فلا قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

في الجملة ولا يحتاج الجملة بعد ذلك الى تأثير آخر ومثقل على حال كل واحد آخر غير الطول الاخير وامان الفاعل هذه
من اقسام السلسلة الخارجة فكيف بعد جزأ ظهر الفساد اذا الكلام في ان المؤثر في كل لم لا يجوز ان يكون جزؤه وهو
اول الكلام ولا نافي ذلك ان يمتنع في مفهوم الفاعل اصطلاحا ٣١٦ كونه خادما لان هذا منى على ان

المؤثر لا يكون جزءا والفصل انه
ان اردت به الجملة الفاعل المستقل
فختار انها جزء بالجملة وهو ما فوق
المعول الاخير الى غير التامية وعلة
ما فوق ما فوق المعاول الاخير الى غير
التامية هكذا وان اردت امله التامية
جميع الموقوف عليه فختار انها عين
الجملة اذ العلة بهذا المعنى لا يلزم
ان يكون متقدمة على المعول
بل قد يتأخر عنه كافي المعول المركب
على ما هو المشهور قد يكون عين
المعول كالجملة من الواجب تعالى
والفعل الاول فتأمل (قال المحاكات
فلسل المركبات انما يكون جمالا
لو كان احادها موجودة معا) اقول
هذا الكلام يدل على تصور ان تارة
الكلام على اقل سائر الالفاظ
من الكلام المنقول عن الامام
في السرح ايضا وصرح به الامام
في شرحه وليس كذلك اذ ليس له
الكلام الاعلى من حيث يتحقق وتدل
والجاء المطالب منه وقد اوى اليه
اشد ارجح حيث قال في ذكر الثالث
واراد ان بين ارجح المطالب منه
وكلام السرح والشارح في هذا
الفصل والفصل الذي كالسرح
لهذا صرح في ان المطالب ليس الا
تتمت المبرجوة الخارج عن السلسلة
وتم واجب الوجود على تقدير
التسلسل وان وجوه هذا

ضرورة ان الجزء الاخير منه بالزمان وايضا المثل غير مستقيم فان المركب
من العناصر لابد ان يكون له صورة نوعية او مزاج وهما مع الزمان
اجيب به فرض المركب من العناصر دفعة ترك شيء مع شيء فزال
السؤال انك تمنع اللازمة لائق والمافي في الجواب ان المراد انظية
الذاتية واما تردد الشيخ ولا خلافهم في ان جزء الاخير مع المركب
بالذاتية له بالذات ولا يلزم محذورهما موضع تحققة رد فيه
تقول (والانقسام قد يكون بحسب الكمية) قسم الاشياء الى قسمين اقسام
وفي ان الحصر وجوه فان الاقسام اما الى اقسام اقسام
بحسب الماهية كاتساق ووحدة الجنس والاعراض او خرافية ولا يتخلو
ان المركب من اقسام بحسب الكمية وعندها لا يكون له وجود وهو
الاقسام من اقسام في الجسم الى اقسام في الصورة او تفعل الانقسام
البحسب اقل او بحسب الخارج ولا يتخلو اما ان يكون بالقوة وهو
الانقسام في الكم والفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اى بحسب
اسبقية الى حقيقة بحسب طائفة الجسم ينقسم الى اقسام وفي
معنى والصورة وهي اقسام فان قلت يرد على الرجوع الاول ان لا تنقسم
الكم الى اقسام الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام انقسم الكم ووجهه
سواء حراست اقسامه فلكم الاول وعلى الوجه الذي الانقسام في الكم
الاجزاء اقسامه اقسامه وان لم ينقسم الى اقسام لكونه اقسام
الكم وان ينقسم الى اقسامه فلكم الاول وعلى الوجه الذي الانقسام في الكم
حتى يتبدل اقسامه يحصل ما حصل في الكم بالاداء اقسامه التي هي
مورد القسمة ما قال له اجزاءه واد كان الحقيقة لولا ان له قوله كما
للمعمل الى اجزائه الشاهة وان اقسامه الكم لتفصل ليس في المعنى
فان تساعد ليس الى الكميات بل الى الاحداث وهي ممان والواضح
في الصفة ان يتأخر لانه اقسامه اقسامه عقدة كالمركب من الجنس والفصل
الى اقسامه او خرافية طارئة ان يكون منه شيء كاي اقسامه والمفصل
فان السيرة لا مركب من ستة اقسامه اقسامه اقسامه وهي اقسامه
او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى قرأه (ومن واحد من
التركيب والانقسام يعني ان يكون ذات الشيء المركب او انقسم اما
يجب بما هو جزء له الى آخره) ههنا طار احدها ان هذا انما يتم لو كان

الموجود كان متناهي البعد انما اسئل في آخر لا يتعلق الترتيب به ولم يتعرض له الشيخ والمجيب
ان الامام بعد ما سرح في شرحه بان المطالب انما يتسلسل تدرج الاستدلال على ربه جعل النتيجة وجود الامر
الخارج لا لاطلاق التسلسل وهذا مدعى والشارح الحق لم يؤخذ عليه بهذا وصاحب المحاكات لم يفتن به ايضا

فهذا منه يجب في يجب في يجب وعلى هذا كان طريقه الى ان يقال اذا عرفت الامور الثلاثة لم ينشأ في جهة موجودة
سوى يحتاج الى جهة خارجية متأمل (قال الله تعالى) وهذه الصورة وان كانت ممتدة على امتكان بقا المعلوم بعد انقسام
الجهة ينشأ ايضا على تقدم ٣١٧ السبب على السبب بالزمان) اقول تقدم الجهة بالزمان على المعلوم

بان يكون لها والاصح حين وجودها
يصور على وجهين احدهما
ان لا يتقدم العلة بعد لايجاد بل ينشأ
معها في جمع مراتب العلولات وكذلك
معلوم بالضرورة الى معلوله ولا ينشأ
انه حينئذ لا يتبين الدليل اذ ينشأ
سلسلة موجودة ما وثانيهما بان يتقدم
العلة بعد الايجاد وهذا يعني بقوله
المعلوم بعد اعدام علته والدليل انما
يتوقف زمانه على مبداءه لا على مبداءها
وقارنه وهو ان تقدم الزمان ان
التقدم الزماني يتحقق في الصورة
الاولى مع صحة اقامة الدليل فعمل
ان سبب الدليل لا يتوقف على نتي
التقدم الزماني بل على عدم بقا المعلوم
بعد اعدام العلة وهو كلام الشارح
رحمته على ان الدليل انما يوقف
على امر واحد هما ان المعلوم
لا يؤثر في الموجد وثانيهما انه لا يبقى
المعلوم بعد انقسامه على اذ لم يتبين
سببه لجهة موجودة معا وتم الدليل
والكان ظاهر كلام الامام لا يلازم
الجل على ان جهة على الاول ثم
لما كان ان انواع التقدم الزماني
تتصور في صورة بقا المعلوم بعد
اعدام العلة وكان مقارنا له ملازمه
فلا يمكن كل له ان يحل التقدم
الزماني على ما لا يرتفع ولازمه
اسرر ان سران في الامام هو هذا
وقد ابدارنا ذكر في اول الخطا الخامس

متفصلا بالفضل اما اذا كان مقسما بالقوة كما في الكم فلا يكون واجبا بالجزء
لان الجزء ليس بموجود معه وقوله فان الجزء ليس بالكل متفصلا بالاجزاء
العقلية فان الاجزاء والفصل هو الوحد في الخارج وكذلك لا نسلم
ان الواجب لو كان متعلقا من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك
لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متقدمة في الوجود مع الشيء
وكذلك قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركب
الواجب الوجود كونه لا يتضمم في الكم ذلك لتركيب فيه ويمكن دفع هذه
الاسسوة بان السبب ليس الا في التركيب من الاجزاء الحاصرية ونفي
الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به السمع في قوله فواجب الوجود
لا يتقسم في المعنى ولا في الكم وما في الانقسام بحسب المادة الى الجنس
والفصل فوجهي في فصل آخر والمراد بالكم المفصل للتقسم بالفصل
فيكون واحدا بالجزء ويلزم ان في التركيب عدم الانقسام في الكم ولو ارد
بالكم المتصل به وبه لا يوافقه فيه بل هو ان يكون مركبا من الوجود
والصورة واما قوله لو كان واجب الوجود فاما هذه اشترى غير الوجود
الى قوله كان الواحد من اجزائه يعني الهبة فهو اسارة الى فائدة لتزيد
في قوله ولكن الواحد منهما اوكل واحد منهما وهو ايضا غير متفهم
لانه على تقدير تركبه من المادة والوجود يكون كل واحد منهما متقدما
عليه لا لاساسه فقط وان الامار في بيان ذلك ان من المركبات ما تقدم
عليه كل واحد من اجزائه وهو ظاهر وثالثها ما يتقدم عليه بعض اجزائه
دون البعض كالجسم فانه مركب من الهوى والصورة والصورة متقدمة
على الجسم والعمى مع الجسم لا يمتد زمانا حصرا بل هو في الجسم
قال الشارح ان في ان كانت العاديات قدوة بالزمان من هو
لانه اذا صارت هو يكون متقدمة على الواو عطا بالزمان مثلا
من انساب وهذا ليس بشيء على التبعيل لا يجب ان يكون بجميع الوجود
فقال المراد بالهوى هو في الاشارة مع بقاء عليه انه ان اراد التقدم
الزماني فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او ان تقدم الداعي فانه على
الاساس متقدمة على الجسم كمنه واما قوله فعمل ذلك الجزء على ما هو
كالصورة لا لا متقدما في بعض الاساندة ان لم نقل على ما هو الصورة
حتى يستقر الصورة وغيره كما في الدرر وقوله نظر لان التقدم بالزات

مراتب ان شاء الله تعالى بعد ان تقدم عليه على ما لا بد من ان شاء الله تعالى
المراد من الذي هو ان شاء الله تعالى قبل ان يرد عليه ادعوى ان شاء الله تعالى
لك البعض اولي بالجهة فانما امر ان يتجلى وقوله في جهة السبب في ذلك البعض

هنا بعدد كيف ولو صح ان هذه الهيئة الاولى بالهيئة فليزم ان يكون الهيئة البعيدة الاولى بالهيئة الاولى مطول معاوله هذا
خلف على اننا نقول لما ثبت ان الهيئة المستقلة للهيئة لا بد ان تكون هيئة مستقلة لكل واحد واحدا ومستقلة على هيئة
واحد فها هو القول الاجمالي غير التمهيد كان اولي ﴿ ٣١٨ ﴾ بالهيئة للهيئة (قال المحققان)

واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشبهة
هكذا كل ما هو مطول وعلة (اقول
فان قلت هذا الدليل منقوض بالصورة
التعقبة المتعاقبة وبالحوادث اليومية
المتعاقبة المتسلسلة لجر ياتيه فقلت
لما كانت الجملة في هذه الصورة ايست
موجودة بل الموجودة انما هو واحد
منها فلا يمكن طلب هذه الجملة بل انما
يطلب في كل وقت ما هو علة واحد
منها موجود في ذلك الوقت الكلام
بعد محل التطرل ان تلك الجملة وان
انكر موجود وان واما لم تكن
موجودة في مجموع ذلك الزمان
الغير الشاهي وان الموجودات مجتمع
الاحزاب يحتاج الى علة اكواها مكنها
او ممكنات كذلك المجموع التعاقف
الاحزاب حث لها لذلك وتأمل
اقول حاصل دليل استيعاب مع الى
انه لا يمكن كل واحد واحد وسما
بين عتدين خارجين فالمجموع كذلك
ولم يمكن ان يحكم بالمجموع منها
لم يتشعب بكون الواحد وان كان
قديما فلهذا لا بد ان يكون المجموع
وسه بين طرفين خارجين وسه ولما
عرض هذه الشبهة في تحقيق طرف
خارج به فلا بد ان المجموع وسط
بين طرفيه هما جزءا بالهيئة وذلك
الاولى المحض لا مروض الا لا يخفى
ان هذا الدال من ان لا يتخلل بطلان
التسلسل على ما لا يخفى ولذا ذكر

لزم وقال بعضهم المراد ان لا يذكر في المثال الهولي ولا صورة لانها
متقدمتان على الجسم بل يذكر في المثال ما هو كالصورة فان الهيئة
اللاحقة للسري مع السري وليس الصورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر
لان الهيئة السريية ان لم تكن جزءا من السري فقد خرجت عن التمثيل
وان كانت جزءا كانت متقدمة عليه بالذات قوله (ان قل لعل الماهية)
هذا سؤال على البرهان المذكور وتفرعه ان قال هو ان الماهية المركبة
ممثلة لكن لانسلم ان هذا الامكان يتناقض وجوبها وانما يكون كذلك
لولا يمكن اجزاؤها واجبة لبدله من يسان وفيه طر لا ان الاسكان بالذات
يتناقض الوحد بالذات قطعاً ويمكن ان يقال في توجيهه لاسم ان الماهية
المركبة لا تحتاج الى امر ثم ممثلة وانما يكون كذلك لولا يمكن اجزاؤها
واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة كان وجودها لا يتوقف الا على
اجزائها فهي بالطريق دائرها تستحق الوجود فهي واجبة الوجود
والحاصل اما لانسلم ان كل محض الى الغير يمكن وانما يكون كذلك لو كان
ذلك الغير شئاً خارجياً اما اذا كان من اجزائه فلا اجاب بل اجزائه
ان كانت ممكنة يلزم الحلف والا ما كان كل منها واحدا يلزم تعدد
الواجب ووجه ضيقه هو الواجب والى في معاول واعلم ان هذا التوجيه
وان كان له طمنا لا يلائم على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة
لاعتقار اجزائها فهو متعارف بالامكان وكيف يمتنع قوله (كل)

مالا يدخل الوجود في معناه انه على ما اعتبرا لا على الوجود غير
على في ما هو قال الامام لا بد من قولنا الوجود غير ذاتي في ذاته وبين
قوله غير منهم لما فيه وحيداً ياتي بين الموضع والحصول ورفق
ويعبر المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءاً من ذاته لم يكن الوجود جزءاً
من ذاته قال الشارح اراد بقوله مالا يدخل الوجود في مفهوم ذاته
مالا يكون الوجود ذاتياً له من ان يكون نفس المادة او جزءاً لها والله
اسر قوله على ما اعتبرناه في في المنطق معنى قوله غير مقدم الماهية
انه لا يتوقف عليه ما عينه بل يكون عارضاً في محل القضية ان مالا يكون
الوجود ذاتياً له يكون الوجود عارضاً له وكل ما يكون الوجود عارضاً له
يكون وجوده عن غيره فيتم ان كل ما لا يكون الوجود ذاتياً له يكون
وجوده عن غيره وينعكس انعكاساً في كل مالا يكون وجوده

ههنا على ما هو متداول في ذات الواجب على تقدير تسليم صحة التسلسل فالبرهانان ﴿ من ﴾
لا يتناول في الدعوى وسه هو ﴿ من ﴾ هو دكا كة (قال المحققان في رد بن قلاله في بين الصاريتين في المفهوم)
يعني يمكن ان يدخل لعل هذا اصلاً مع منهم ر فرق انما هو في الاصطلاح لا في اللفظ (قال الشارح قال الفاضل

التشاور لما كان امتناع مسكون بوضوح الأحاد على الجملة الخ) أقول فيه بحث لا نه ثمين فيما سئلت بقول الشيخ وأما أن تنقضي عنه هي بعض الأحاد وليس بعض الأحاد أولى بذلك من بعض الخ (قال الصائغيات وتوفيته نظراً لأنه ان أريد بالملة المطلقة * ٣١٩ * الله التي استند إليها ككل الخ) أول أراد وجه الله بالملة المطلقة

من غيره يكون الوجود ذاتيا له نصه الى هوالا واجب الوجود لا يكون وجوده
من غيره لا تخبر ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون
الوجود جبرا له او نفس ماهية لا يميل الى الاول لما تقدم من بى التركيب
فتبين ان يكون الوجود نفس الماهية وهو قولهم الواجب الوجود هو
الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل
فهو جواب لما قيل دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل فى مفهوم
ذات الواجب وهو متناف لما ذهبتم له من انه خارج عن ماهية لا يلزم لها
وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك
واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واقول لم يطلق السرخ
فى هذه المواضع اللفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصية اصلا
على اما لا يشك فى ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص
اما ان يستعمل على معنى الكون والسبب الاول ان لم يستعمل فلس
بوجود قطعا فلا معنى للوجود الخاص بالشي الاكونه ونقطة وان اشتمل
على معنى الكون كان الوجود المعاني ذاتا له وايضا اذكار الوجود
المطلق عارضا للوجودات احدا ومن الضروري العارضا من معنى
العارض ومعنى العروض فيكون اطلاق لوجوده على العارض والمعرض
بالاشتراك لا يظن فان قلت اذكار الوجود اطلاق ذاتيا للوجود الخاص
فهو ما ان يكون جبرا الواجب او مفسده وايضا كان ابرم ان يكون له
ماهية كانه وانما محال لما سبق فقول الوجود ليس مكمل وان كل بطنه
واعل فى هذا المعام فانه لا يعرفه الا ان يستغنى عن العلم بقوله (كل بطنه)
الوجود بالجسم لله (رس) يريد ان بين ان واجب الوجود من جسم
ولا جسمان اما ان جسمه فى ذاته واجب وجوده بانه لا يجب
بغيره وكل جسمانى يجب بغيره واما ان ليس بجسم ملوحيه احد هما
ان واجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم وكل جسم ينقسم
فى المعنى وفى الكم والاشياء ان واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه
وكل جسم له مشاكل من نوعه هذا هو السبب الوصيه والشارح غر
ترتب اقسامه وورد فيها ملاحظه فلس وتقرر ان واجب الوجود
ليس مركبا من كل جسم وجسمانى فهو ممكن ما سؤل اذكار كل
جسمانى من ذلك لا يجب عليه لادى قال الامام انه غير مت

۱۔ لی رابعہ بدیعہ اجاودہ حیدرہ فیہ اسے اندواریں نہ
۲۔ لی رابعہ بدیعہ اجاودہ حیدرہ فیہ اسے اندواریں نہ
۳۔ لی رابعہ بدیعہ اجاودہ حیدرہ فیہ اسے اندواریں نہ

الحق الشريف ليساؤل لازم الوجود بالله ولم ينقص بالآخر ولا ينقص أن الشاهد من هذه العبارة بالهبة
 الموجودات تطبق ذلك لأنهم عرفوا الله بما يحتاج إليه الشيء ويدخل فيه إلا كان نظرا إلى الظاهر فيقتضيه أن الحق
 على تأمة بسيطة وهو خلاف ﴿ ٢٢١ ﴾ ما صرحوا به فقال بعض المحققين المراد من الشيء الممكن والتبادر

منه حيث أماد الامكان قال الشيخ
 في المقالة الأولى في منطق الشفلة أن
 كل واحد من الوجودين يلحق
 بالماهية خواص وأعراض ما يكون
 للماهية عند ذلك الوجود ويجوز
 أن لا يكون له في الوجود لا آخر وما
 كانت له لوازم تازمه من حيث
 الماهية لكن الماهية تكون متفرقة
 أولاً يلزمها شيء انتهى وظاهر
 أن التقرير هو الوجود فهذا الكلام
 صريح في مدخلية الوجود في الوازم
 فيخرج عنه نفس الوجود (قال
 المحاكات فلن قلت ما ذكرتم في غير
 الوجودات في الوجود) أقول استفاد
 من قول الشيخ ولكن لا يجوز أن يكون
 الصفة التي هي الوجود الشيء إنما
 هي بسبب الماهية التي ليست هي
 الوجود على طريق المفهوم فيكون
 وجود الواجب معلولاً لئلا يمتنع
 عليه الأمر في أنه يلزم أن يكون الشيء
 مقدماً على نفسه فأجاب بما فصله
 ولمنصه أن اللازم ههنا تقدم
 الوجود على كونه موجوداً وهو
 المراد بقوله وجوده فلا يلزم تقدم
 الوجود على الوجود ولا تقدم كونه
 وجوداً على كونه موجوداً بل على
 ما ذكرنا قوله فيما بعد بل اللازم أن
 الوجود متقدم بنفسه على كونه

في الماهية الشيء أن الواجب لما كان هو الوجود الواجب شرك الوجودات
 الخاصة الممكنة في الوجود والجواب أن الوجود الخاص للممكن ليس
 ماهيته ولا جزءه بل عارض له فيكون قائماً بما لا غير والوجود الواجب
 قائماً بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الماهية ويمكن
 أن يقرر الجواب بأن مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست
 مشاركة في الماهية ولا جزءها لأن الوجود ليس ذاتياً للوجودات الخاصة
 وأعلم أن كلام الشيخ يمكن أن يوجه بكل الوجودين والجوابين وأما لشارح
 فقد حرر السؤال بوجهه الثاني ولا بد في جوابه من مقدمة أخرى وهي
 أن الوجود لما كان طارياً على الأشياء يكون قائماً بالغير فلا يشارك القائم
 بالذات أو يحرر الجواب على الوجه الآخر لكن يجب حيث أن يحمل قوله
 الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات
 الخاصة وهو خلاف الطاهر والألم يكن إلى ذكرها حاجة ولو عني
 بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود للموجود الممكن
 كان محيراً للسؤال على الوجه الأول وحيث لا حاجة إلى زيادة تلك
 المقدمة في جوابه كما حررناه وعلى لفظ الشيخ استدراك لأن معنى قوله
 لا يدخل الوجود في مفهومها ليس إلا أن الوجود ليس نفس ماهيتها
 ولا جزءاً منها فيجتمع كلامه في أن الوجود ليس ماهية شيء ولا جزء
 ماهية شيء لا يكون الوجود نفس ماهيته ولا جزء ماهيته وظاهر أنه
 هذان لكن المراد أن الوجود ليس نفس ماهية شيء ولا جزء ماهية
 شيء من الماهيات الممكنة بل هو طار على ما عليه وحيث ينضج الكلام قوله
 (فأمر واجب الوجود لا يشارك شيء من الأشياء في أمر ذاتي) هذا ليس
 نتيجة لما ذكر لأن المذكور أن الواجب لا يشارك شيء في ماهيته ومعناه
 أن ماهية الواجب ليست عين ماهية شيء آخر ولا جزءاً لها لأن ماهية
 الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شيء آخر ولا جزءاً منها وأما
 أن الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شيء آخر فلم يبين اللهم إلا أن يقال
 حقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيء آخر في ذاتي إذ لو حود
 لا جزء له ولا جس ولا فصل لكن لو ثبت هذا لكلاماً آخر ثم لو لم
 فاعلم أنهم ذلك لو كان وجود الفصل أو الخاصة لقطع المشاركة وهو
 موع لاوازن أن يكون بمطابقة الماهية العقلية الموجود الخارج

موجوداً ولا محذور فيه ونق ﴿ ٢٢١ ﴾ على تخيل أن الله أن حكمت غير الوجود كانت متقدمة
 بالوجود على علوه أو كماله موجوداً أو لا يصار الملوك موجوداً وأما إذا كانت السمة نفس الوجود فيكون
 في العلية تقدمه بنفسه لا يوجد حتى يلزم تقدم كونه موجوداً على كونه موجوداً وجميع ذلك يفسد فإن المراد

الشيخ حيث قد الماهية بكونها غير الوجود ليس من جهة ان ما حكم ماهوعين الوجود بخلاف ذلك بل من جهة ان الحال فيه اظهر من ان يبقى منسوبة ان الشيء لا يكون شيئا لتبطل الماهية نفس ما ذهب اليه جمهور المتكلمين ان ذات الواجب تعالى غير الوجود وكانت سببا لوجوده فلذا ﴿ ٣٢٢ ﴾ في الماهية او من جهة التشبيه

على ان المراد بالماهية غير الوجود على ما ذكره صاحب المحاكمات واما الفرق بين الوجود وغيره فحكم لان العقل يحكم بان الصلة بالممكن موجودة اولاً بوجود العلول سواء كان عين مفهوم الوجود او غيرهم وايضا صكون الواجب عين الوجود ومع هذا كان وجوده معلولا لذاته ما لم يذهب اليه الشيخ ولا غيره فكيف يمكن حل كلام الشيخ عليه فتأمل ولا تنشط (قال المحاكمات فتدل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابق) اقول هذه المناقشة مبنية على اعتبار مفهوم الشرط وانه على تقدير انتفاء الشرط يتحقق الحكم الذي هو لزوم احد الامرين وانت قبل ان تقول بالمفهوم مما تشاء بعض الاصوليين ومن قال به فانما اعتبره فيما اذا لم يوجد لتفديد فائدة اخرى غير ان بعض الحكم ثابت لما لم يتحقق القيدوهنا يحتمل ان يكون تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة بناء على ان عدم المقارنة هو الحق عند الشيخ واليه ذهب الشارح والمقصود نقل اعتراضه على المذهب الحق والاشارة الى دفعه ولما ان هذا الاعتراض عام الورود وكان قائماً على ما اختاره الامام ايضا فلا يتعلق به غرض اسارح رحمه الله

فان الصورة العقلية لا تقابله مالم تنضم اليها صورة الفصل والاولى ان يدل لتركب الواجب من الجنس والفصل بلزم ان يكون له ماهية كلية وهو محال قوله (واكثر اعتراضات الفاضل الشارح مفصلة بعامر) وجه الامام الكلام ههنا بان حقيقة الله تعالى لا يساوي حقيقة شيء آخر لان حقيقة مساوية مقتضية الامكان وحقيقته تعالى متناهية للامكان واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات وحرر السؤال بان يذهب ان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجوداً ام ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جمع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى والجواب بان وجودات الممكنات ليس نفس ماهية ما ولا جزءاً منها بل عارض لها واستضعفه بان عروض الوجودات للماهيات لا تنافي مشاركة الواجب اما في ماهية الوجود وايضا كما خاف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك يختلف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وحب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى متصل بذاته لان ذاته تعالى لما كانت مساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجود وامتنياز الاسماء التساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لابد ان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقت القرم هذا في الهيات الشفاء بقوله الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القدر السلي قال الشارح اما الاعتراضات المبنية على مساوات الوجودين فهي مفصلة بعامر واما ما نقله من انتفاء فشرط عدم ليس امراً زائداً في الخارج بل في الاستيعاب فقط والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات الممكنات ليست متحققة في الخارج وانفصال الوجود الخارجي عن الموجودات لا يحتاج الى شيء غير ذاته قوله (هذا مني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل) مع انه ذكر في الحكمة الشرقية ان الحد قد يقع باللوازم فعدم التركيب العنلي لا يستلزم عدم التحديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقضي للتركيب اي الحد المركب

فهذا وجه التخصيص في النقل واما ما ذكره من التوجيه بقوله لا يقال فغير نافع في تصحيح ﴿ ٣٢٣ ﴾ من قبل وان كان نافعا في صحة التخصيص المذكور والمقصود منه دفع ما ورد من النظر الذي حاصله ان لا وجه لـ... من لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة لما وقع ما ذكره من عدم صحة نقل التخصيص (قال المحاكمات لا نقول لازماً

لا يلزم من كون الوجودين متعديين في الحقيقة الخ) اقول فيه بحث اما اولاً فلان هذا الكلام مشترك في الوجود بين ماذكره الامام وما ذكره الشارع فلا حجة كما يظهر يادني تأمل وليس له اختصاص بما ذكره فهذا الاراد لوجوده لكان واردا على الامام لا على ٢٢٣ الشارح واما ثانياً فلان حقيقة الواجب تعالى لو كان هو الواجب لكان

بشرط عدم العوض فلا يمكن دخول هذا الشرط المحدي في حقيقة الواجب تعالى شأنه ولا يمكن ان يكون التقييده داخلها ايضا فنتيجه مجرد الوجود فيلزم التساوي بين وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة وان التزم التساوي في الحقيقة التوضعية وان الفرق بينه وبينها بالامور الخارجية لكان مكابرة فاحشة وكيف يمكن القول بان وجود الواجب الذي انصف بالوجوب عين حقيقة وجود الممكن الذي انصف بالامكان معان الوجوب والامكان من لوازم الماهية وبخلافهما يختلف الذات والماهية واما ان الامام اعترف بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم تساويهما مطلقا فاجوب بان الامام جعل تساويهما محذورا واراد بذلك ارادة على الشيخ فلواراد بتساويهما مجرد الاشتراك في كونهما وجودا فذلك يرجع الى انها مشتركة في مفهوم الوجود وان الوجود مشترك معنوي بينهما وذلك مما لم ينكره الشيخ بل اثبت في ان المراد منه الاشتراك في الحقيقة التوضعية وقد عرفت فساد (قال المحاكات والحق ان التعدد هو الوجود لا الوجود) اقول هذا مذهب اهل الباطن والحق وهو ان الوجود شخص واحد قائم بذاته وموجوديته بنفسه وهو عين ذاته تعالى وموجودية ما عداه

من الجنس والفصل او من الفصول فلا في التركيب بحسب الماهية في الحد المتعدي ثم لو كان المراد مطلق التعريف الحسي فتقول الحد اما الذات او باللوام وكل منها متفاد الاول فلان اثنين واما الثاني فلا له لازم لانه متفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم متعارضة اذ صفاته عندهم عين ذاته بل لوازم مباحة فلا يمكن تعارضه باللوام اما بالمقارنة فلعدمها واما بالمباينة فلا متنازع التعريف بالمباين (قول الشيخ وربما ظني) نحرر السؤال ان الجوهر جنس وحقيقته انه الوجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه اما لانسل انه صادق على الواجب بانه انه ليس يعني به الوجود بالافضل اما اولاً فلا نه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان هذا جوهر عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانياً فلان الوجود بالفعل يكون لله والذاتي لا يكون لله بل المعنى من الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لاق موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقة عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الوجود بالفعل وانه صادق على الواجب لسكن لانسل انه جنس فان الوجود بالفعل ليس جنسا للوجودات فلا يصير جنسا باضافة امر سلبى اليه واليه امر بقوله واعلم الى آخره قوله (وذلك لانه اول الراعين باعطائه اليقين وهو الاستدلال بالهالة على المعلول) فان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالهالة على المعلول والا لازم ان يكون الواجب مطولا فنتا الاستدلال بالهالة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته فانا في الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود اولاً ثم نستدل به على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون غير الخلق ويستدلون به على الحق فطريقتنا اشرف واوثق والله اعلم قوله * (الخط الحامس * في الصنع والابداع) الابداع اما ان يكون مسبوقا بالعدم اولاً والاول هو الصنع والثاني هو الابداع قوله (قد سبق الى الالهام العامة) ذهب المتكلمون الى ان تعلق الفعل بالمفاعل من جهة الحدوث

من الممكنات بسبب علاقة بينهما وانه الا ان حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا فالوجود متعدد والوجود واحد كائن الشمس واحد والشمس متعدد وقد نقل عن المحقق الشريف ههنا شاعية هذه اما ان الوجود ليس بكل شيء فلانه لو كان كلياً وهو عين الواجب لكان الواجب ماهية كلية وانه محال واما انه لا يتعدد فلان محسباً من

لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وجوده متقدما وانه محال ولو ممكن الفرد هو الوجود مع شيء لزم
تركب الواجب وانه ايضا محال اتقول فيه يجب اما في المقام الاول فلان الوجود الذي هو عين الواجب هو الوجود
الشخصي البسيط وقول الواحد المطلق قول العرض العام فلا يلزم ٣٢٤ * ان يكون الواجب ماهية

كايه واما في المقام الثاني فلان تعدد
بعدد افراده التي يكون المطلق
هرضا بالقسمة اليها وكل واحد منها
بسيطة داخل تحت مفهوم عرضي
فلا يلزم التركيب اصلا ولو لم تكن
الممكنات دون الواجب (قال المحقق
قانه لما ثبت ان البياض المتقول على
البياضتين ليس طبيعة فهو هيئة
ولا جنسية تبين ان البياضتين ليسا
مشتريكتين في ذاتي) اتقول فيه نظير
ظاهر اذ البين ان البياض ليس
ذاتيا للماه واما انهما لا يشتركان في ذاتي
اصلا فغير لازم بما ذكر بل لا يصح
في نفسه لان دخولهما تحت مقولة
المتكسيف الذي هو الجنس العالي
ضروري ولا يذهب عليك ان توجه
السؤال لا يتوقف على ادعاء كونها
نوعين فربما لا يدخلان تحت جنس
اصلا فان الانواع المندرجة تحت
جنس وهي اكثر الانواع بل جعلها
على رأى الشيخ حيث ذهب الى ان
النوع الاضافي اهم مطلقا من الحقيقي
لها اسماء فتوجه السؤال المذكور
(قال الشارح كالبياض المتقول على
بياض الثلج وبياض الصاج لا على
السواء) اتقول المشهور ان البياض
جنس لما تحت من المراتب المختلفة شدة
وضفا والحق ان المتقول بالتشكيك هو
هو الايض بالقياس الى الجسمين
كما صرح به اولا وكذا ليس صدق

اي خروجه من العدم الى الوجود او الاحداث وهو احراز من العدم
الى الوجود وهو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد فان
قلت فقول المعنى المشترك هو حصول وجود الفعل بعد عدمه من
الفاعل فتفسير الاحداث بالحدوث وقوله اعني احداث الفاعل اياه
تفسير للحدوث بالاحداث فتقول حصول الوجود عن الفاعل ملازم
لتحصيل الفاعل اليه فيصح التعبير عن كل واحد منهما بالآخر والترض
لنفيه على جهة استعمال كل من الصارين في هذا المقام وانما قال للمعنى
المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد ولم يقل لمشيها وان كل مظهر
كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة
في اللفظ كما سيحكي فمعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت
هذا متاف لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع فتقول كانه
جعل الايجاد مشتركا بين معنيين مختلفتين عموما وخصوصا ثم ان قوما
منهم قالوا ان انفعال اذا اوجد الفعل واخرجه من العدم فقد زال
احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري لما ضر وجود العالم واكثرهم
على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول محتاج الى اعراض
بوجودها الفاعل فيه فهو وان لم يحتاج في اصل الوجود الى الفاعل لا
انه يحتاج اليه في البقاء واهذا قال وقد يقولون والجواب عن سببهم
اما من شبهة البناء فهو ان الانسليم ان البناء فاعل البناء بل البناء يحدث
ميو لا قسرية في الاجار والالات ونحوه كما باعتبار تلك الميول الى مواضع
معينة فحصل لها اوضاع وانكامل على الترتيب الذي يضعها بعضها
فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هي البناء والبناء سبب لحركات
الالات والحركات معدت لحصول البناء فهو سبب لمدات البناء لافعل
له واما من شبهة اثباته فانا لانسلم لزم تحصيل الحاصل وانا يلزم
لو كان التأثير هو تحصيل الوجود واخرجه من العدم وليس كذلك
بل التأخير هو استتباع المؤثره وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم
الامر وتسهيل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالترتيب العقلي الذي
بين التور والشمس وبالصورة الحاصلة في المرأة مادام ذو الصورة على
المحاذاة ومن شبهة الثالث انا لانسلم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد
حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون

بوجوده على وجوده اقدم من صدقه على وجود الملوك بان يقال صار وجوده اقدم من محتاجا
صار وجود الملوك وجودا بل يقال وجد العلة فوجد الملوك اي صار موجوده فصار الملوك موجودا فالقول بالتشكيك
لازم للوجود بالقياس الى العلة والملوك لا للوجود بالقياس الى وجودها وقس عليه سائر انواع التشكيك فاعلم

(قال الشارح ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض (السابعة الخ) اقول يمكن الجواب بان الوجود المطلق يقتضي عروض نفسه الواجب ايضا وان الوجود المطلق لا يقتضي شيئاً بل الالهية تقتضي العروض والمطلق ان يفصل ٣٢٥ ويقال ان اراد ان المطلق يقتضي عروض امره للماهيات اولا

عروضها فالجواب ما ذكره لشارح وان اراد ان المطلق يقتضي عروض نفسه اولا عرضها فالجواب ما ذكرنا على الوجهين فتأمل (قال الله كانت فان من الجواب ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمه الى شيء هـ دى) اقول فيه ان نجرد وجود الواجب هو نشاط الواجبة عند الحكم فكيف يمكن احتياج الواجب فيه الى شيء على ان لان زجج هذا الى امر وجودى وهو مكون الواجب موجودا بذاته فتأمل (قال الشارح لان دليلهم الذى عليه يقولون وبه يقولون قولهم اننا نقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده) اقول لا يقتضى ان الشك المماثل في التصديق بثبوت الوجود للماهية المثلث ولا ينافي نقل ماهية الواحد بل يستلزمه فمقتضاه الامام ليس استدلالا على المخايرين الامرين لان احدهما معلوم والاخر غير معلوم لان الالهية في صورة الشك كما علمنا تصورا فكذلك الوجود فكما ان الوجود ليس معلوما على قصد يقابل ثبوت الوجود للماهية فكذلك الماهية فلا فرق والمحق ان الاستدلال على مقاربة الوجود للماهية بان نقل الماهية ونقل عن وجودها مثل ما ذكره الامام لا دليل للشك فتأمل (قال المحققان وهذا القول غير ما ذكره الامام) اقول ما نقله الشارح عن الامام ذكره الامام قبل هذا البحث في دليل بطلان الدور

محتاجا اليه من حيث الوجود بالواجب بالتعبير حيث يدفع التسلسل بالاحتواء الواجب الوجود بالذات قوله (يجب ان يتخلل) لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ السرخ في تحقيق هذا المذهب وبطل ما سبق الى اوامع الجمهور فقال اذا كان شيء معدوما ثم وجد بسبب ما فذلك الموجود بالتأثير بعد العلم تسمية مفصلا سواء كان هذا مثله او انتص منه حتى يكون المفعول اخص منه او ازيد حتى يكون اعم فلما راد بالمساوات ليس تلازم معين في الصديق اذ ليس ههنا الا سنى واحد بل المساوات في اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم للمفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما سماء مفعولا تسببها فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالتأثير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ ليسهل لا خصا به واذا قد سماه بالمفعول وكان المتكلمون يزبدون في معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انسب بالعرف من اصطلاحه فلهذا استدلل من العرف بان اصطلاحه اوفق وايقنا لما كان المفعول في زعم قومه اعم من المحدث وفي زعم المتكلمين اخص واصطلاحه ايضا اخص فرعنا فلن انما جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا اللفظ قوله (والمحدث بالباشرة) يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث بالباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الواسطة اما ان يكون من الفاعل ايضا اولا فان كانت ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتأويل كالجميح يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذى هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو لمحدث بالآلة فيكون المحدث بالباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشتغاله على وسط من الفاعل ويقابله المحدث بالتأويل من جهة اخرى وهي اشتغاله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا ينفك عن الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك قوله (واستعمل المحدث على انه معناه للمفعول) الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث كاستعمل الفعل على انه مساو للاحداث قال السرخ لم يستعمل المحدث ولا لمحدث بل المفعول والفاعل

على ما نقله حيث قال المتقدم في ابطال الدور ان ما ان الصلة متقدمة على العلول فلو كان كل واحد منهما على الآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر واذا كان كذلك كان كل واحد منهما متقدما على الآخر المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء يتقدم على ذلك الشيء فيلزم تقدم كل منهما على نفسه وذلك محال بان المراد

يتقدم ههنا هو الذاتى وسبقه بذلك الأفضل من تقدم الله بالذات على الطول الاكون الله مؤثرة في العلول
 قول القائل لو كان شئان على واحد منها علة الاخر لكان كل واحد منهما متعلما على الآخر ولا يخفى حشده بين النال
 والمقسم فرق هذا كلامه في ذلك البحث ولما لم يكن من دليل ﴿ ٣٢٦ ﴾ بطلان الدور اترقى من الكتاب

نحوه (اقول ليس هذا البحث خاص بصفة دون لغة) قبل كلام الامام ان الشيخ
 بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او باطبع
 او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا البحث لغويا ليس من شأن الحكم
 وليس في جواب الشارح ما يدفعه قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق
 بالصفة بل بالشيء اصطلاح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول ولهذا
 جمع بين اللفاظ الثلاثة مع احكام دلالاتها في اللغة فان الصنع
 والابحار يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل
 بازاء المعنى المشترك بينهما لانه ادل عليه واما المتكلمون فغير محرمين
 ان القائل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بالارادة فرد الشيخ عليهم
 استشهاد العرف قوله (لما ذكر انه اصطلاح ههنا) حقق البحث في مقامين
 احدهما ان المتعلق بالفاعل اى شئ هو واشئى جهة العلق اما في المقام
 الاول فهو انه اذا وجد شئ بعد عدم بسبب شئ آخر فلا شك
 ان هناك وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشئ سواء كان ذلك الوجود
 بعد عدم معنى فعلا او لم يدم فلا يضر في ذلك الفرض فهناك ثلاثة
 اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد عدم فالتعلق بالفاعل ليس
 هو لعدم لانه في صرف الاحتياج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم
 لانه وصف يمرض هذا الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود
 اما من جهة الحدوث او من جهة الامكان قال الامام البحث ههنا
 اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول اى شئ هو هو عدمه السابق
 او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه
 الى الفاعل اهو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم
 وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ويحتمل لكل واحد من الامرين اما
 البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكره واما البحث عن علة الاحتياج
 فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له ولا الحدوث اعني كون
 الوجود بعد عدم العدم لانه كيفية مقترنة الى الوجود الى آخره فيقال له
 اما ان كلام الشيخ مجمل فغير مستقيم بل صريح في الامر الاول واما
 ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو قائدة فادها غير مطلقة
 بما في الكتاب قوله (بكلمة واسارة) هذا البحث في المقام الثاني وهو
 ان الوجود المتعلق بالفاعل من اى جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه

لم يذكر الشارح هذا لاعتراض على
 ما اعترضه من دليل بطلان الدور
 بل انما حصل هذا على كلام الشيخ
 في هذا البحث لانه مثل ما ذكر في دليل
 بطلان الدور والاعتراض جار فيه
 فضل الاعتراض على هذا الكلام
 واجاب عنه بتسليم كلام الشيخ
 عن الرد والاراد ولا يخفى به مجال
 اعتراض وتحتله ما اعترض به على
 ذلك البحث ايضا من غير خروجه
 عن الكتاب على عادته المستمرة في هذا
 الشرح وحشده يتدفع جميع ما ذكره
 صاحب المحاكمات اما اورد به قوله
 ثم الامام لم يقل ان تقدم الله بالوجود
 وهو التأثير المحال ان يمتنع الفرق
 بين الكلامين فان ما ذكر في بطلان
 الدور هو تقدم الله مطلقا
 وما ذكره الشيخ ههنا هو تقدم الله
 بالوجود ففي الاول لم يمتنع الفرق بين
 المقسم والثاني بخلاف الثاني والجواب
 انه لو قال الامام ذلك في هذا الموضع
 قلنا شارح اريقول مثل هذا في دليل
 بطلان الدور اذ علموا ان المراد
 من تقدم الله ههنا تقدمها بالوجود
 او بالعدم فيظهر الفرق بين المقسم
 والثاني وكون هذا القيد مذكورا
 في هذا البحث ولم يكن مذكورا
 صريحا في دليل بطلان الدور مما
 لا يمكن ولا يخفى من جوع هذا مما
 الشارح لم يوجه اعتراضه المذكور

على هذا البحث لان الامام احال بيان ان معنى التقدم بالذات هو انه اثر الى النقط الخامس ﴿ ليس ﴾
 حيث بحث فيها عن معاني التقدم والآخر وبين الامتياز بين لمعاني وهو الموضوع للاتباع بهذا البحث وقد ذكر الاعتراض
 في ذلك النقط وتعلقه الشارح هناك واجاب عنه وقال في الجواب تقدم شئ الذي منه الوجود على الشئ

الذي هو التوجه في الوجود معلوم بتوجيه الفعل وليس بالعرض من هذا لياتي ثالث والأصل في تعريفه **الواجب بالذات** صاحب المحاكمات في هذا البحث عن الامام فقير صادق لان الامام في هذا البحث قال هكذا سنين في الخط الخامس من هذا الكتاب ان تقدم **﴿ ٣٢٧ ﴾** الصلة على المعلوم بالذات ان اريد به كونه مؤثرا فيه

فهذا معلوم عالم ولكن قول القائل العلة تقدم على المعلوم بالوجود يرجع حاصه الى ان العلة لا تؤثر في المعلوم الا بعد وجودها وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول فانا ندعي ان المؤثر في وجوده تعالى تعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجوده آخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى ولا يخفى عليك ان ما ذكره الامام يرجع الى ان قوله العلة مقدمة على المعلوم بالوجود اعادة للشرطية المذكورة وهي انه لو كان علة كانت مقدمة بالوجود لانه كان عين التالي لان مضمون هذا القول هو مضمون شرطية على تقدير ان يكون التأثير هو معنى التقدم فانقل منه انه اعادة التالي بعينه ليس على ما ينبغي (قال الله تعالى والاعمال) وذلك بوجهين) اقول طهر كلام الامام في شرحه مشربا بالوجه الاول من هذين الوجهين نقض تفصيلي حيث قال وان تنزاعنا عن هذا المقام لكننا نقول لم علم ان كل علة هي مقدمة بالوجود على المعلوم الا يرى ان ما هي المتكلمات قابلة لوجوداتها فما هيها على قابلية لوجوداتها في هذا الموضع الله انما لا يجب تقدمها على المعلوم بالوجود واذا كان كذلك فلا يجوز مثله في العلة الفعلية ولا يخفى توجههم ما ذكره

ليس بواجب بالذات او من جهة انه مسبوق بالمقدم فنقول غير الواجب بالذات اهم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه اما ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه المتعلق بالتغير اما المسبوق بالعدم فظاهر واما غير الواجب بالذات فلان وجوده لزاما يمكن من ذاته يكون من غيره قطعاً والمحمول على امرين بينهما عموم وخصوص يكون للاعم بالذات والاخص بالواسطة فيكون متعلق الوجود بالفساد من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالتغير يكون للمسبوق بالتغير دائما تفريع للمقصود فانه لما استدل على ان التعلق بالوجود بالتغير ثم اكده بان التعلق ليس لكونه مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفساد ثابت دائما ابدا لا لما ظنه الجمهور والتغير ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اهم من المسبوق بالعدم اما المموم بحسب الخارج او المموم بحسب المفهوم فان كان المراد المموم بحسب الخارج فلان لم ارفع الواجب اهم بل كل ما هو غير الواجب محدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالمموم بحسب المفهوم وان كان المراد المموم نظرا الى المفهوم فلا نسلم ان الواجب بالتغير اهم من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي ان يكون واجبا بالتغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا بالذات لم يتعلق بالتغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اهم من الواجب بالتغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم شيء له الحق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب ان الاول من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالتغير لكن هذا لا يستدعي خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان المحمول على امرين بينهما عموم في المفهوم يكون للاعم والاخص ثابتا وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص فان المكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق والمكاتب اهم من المفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للمكاتب اولا وبذلك الواجب بالتغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك عليه الدليل وقوله ما ذكر لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا

صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من التردد في ملام لا على البنية بل ان الحق ان يوجه بان النص انما يتوجه اذا كان قبول الاهمية للوجود بحسب الخارج ادعى صورته كون القول في ذهن لا يخلف الحكم وهو تقدم بحسب الوجود لان القبول في الذهن انما يقتضي تقدم القابل في الوجود بحسب الفصل والاخر كذلك

لأن الماهية منصفة في القتل أولاً ثم عرضة الوجود الخارجي على ماهو شأن الضوابط الثابتة والمتناقص المازع
 أن الماهية قابلة للوجود في الخارج لإبدان زعم أن الماهية ثابتة في الخارج أولاً ثم عرضة للوجود أذن الضروري
 أن ثبوت انشيء الشيء في ظرفية بمعنى تقدم ثبوت الشيء في ذلك ﴿ ٢٢٨ ﴾ الظرف فلا بد أن يكون

من زعم ان الثبوت اعم من الوجود
والهية ثابتة ولا يمكن العمل بالوجود فيها
واراد الشارح بكون الاتصافات عقليا
ان نظر فهو للعقل وبالصفة الخارجية
ما يتناول الوجود الخارجي وحاصل
الكلام ان فاعل الوجود الخارجي لا يـ
اذا يكون موجودا خارجا بالضرورة
فلو كانت الماهيات فاعلة لوجودها
كانت مقدمة على الوجود بالوجود
واما القابلة فاما تقتضي ان يكون
القابل مقدما بالوجود على المقبول
في طرف القابلة ولقابلة انما هي
في الذهن فاللازم تقدمها على
الوجود الخارجي نصب الوجود
الذهني فلا محذور (قال المحاسبات
هذا توجيه الشارح وفيه نظر لانه
لو كان تميزه لنفسه لكان واجبا
الوجود بمحتاجا في تميزه الى غيره الخ)
اقول نشرح كلام اشباح لطهر
الندفاع ما اورده من الانطراف فقول
معنى كلامه ان في القسم الثاني يلزم
كون واحد لوجود معين معلولا
لغيره في الجملة وكونه معلولا لغيره
في الجملة على هذا التقدير وان كان
طاهرا من جهة التميز لكن الشيخ
لم يكف بهذا التقدير بل اراد تفصيل
ذلك لمطوية انها اما من جهة وجودها
لوجود ايضا الوحدانية التميزية فقط وما
لها من جهة التميز فاما ان تضاهى
الاتصاف والمعاولة فها هو يتحقق اصل
الاتصاف بدون الاتصاف وعلى

لغير الاحص ليس يتلّم لا ما لا نسلم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق
لغير الاحص بالذات غاية ما في الباب انه يلغفهما بصحب الذات لكنه
ليس بمجتمع لجواز اشتراك الامور المتخلفة في الوازم **قوله** (واصغر من
الفاضل الشارح) قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما
لا حاجة اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلاه انطب في الفصل
السالف في ان المطلق باضطرار وجود الشيء ولا حاجة اليه اذ لا خلاف
لاحق ذلك وامانهم تكلم في المتخالف اليه فلا محل للتزاع ههنا امران
احدهما ان عليه الحاجة هي الحدود او الامكان والثاني ان الدائم يصح
ان يكون معتبرا الى المؤثر ام لا لان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازل واخليته
لا ينافي اعتباره الى الباري تعالى والجمهور قالوا لو كان ازليا لاستغنى عن
الفاضل لا فتالة احتياج الاولى الى الفاضل واذا اختلفوا في الاولى
فالدائم الذي هو ازل والى اولى بالخلاف ثم انه ايد ذكر في هذا الفصل
ما ثبت الامر من بل صادر على المطلوب لان قوله مفهوم كونه غير
واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما
واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس
بعضه الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا بغيره متلقا به وهو اول المسئلة
ايضا قرله ولو مرصنا ان المسروق بالعدم واجب لذاته لم يضر الى
اغروها وباضطرار التزاع لان الذين يزعمون ان عليه الحاجة الحدوث
ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان
الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لا يقع الحاجة وان حصل الامكان
فان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن
فاهذا الاطناب بل جميع ما ذكره من اوان انقط الى آخر هذا الفصل
دكون حشوا وان كان تلك القضية برهانية فاذا ذكر في البيلال ليس الا
اعادة الدعوى وافول لا حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول
بافاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق
له اتفاق به حاول ان بين خطاهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس
واجب لذاته في شيء من اوقات وجوده فلا يكون وجوده في شيء
من الاوقات ويكون وجوده في العبر في جميع اوقات وجوده فيكون
متاذا الفعل دائما كوني في سان حظ لهم لكنه سلك طلبة اخر

هذا التعبير لما لزمه القول بالصانع لا يحيا لزمه لا يتح مع عدم واجب وجوده \diamond وليس \diamond
 الأقسام الأربعة والزمن في التمسك بالأرض مع الملوئية من جهة التعبد المألوئية من جهة كونه واجب لوجوده حيث قال
 وهو أن يكون معنى واجب الوجود لازما تعينه لعلول لزمه محال وفي الثاني تضاعف الاحتياج المألوئية بالقياس

الى التبر وفي الثالث مجرد المعلولة وفي الرابع المعلولة مع كونه مستانزا للطلوب ولهذا السبب يطلق الاقسام الرابع
ويطلق في التقدير الاول انه يلزم للطلوب انذليس فيه الثبوت التوحيد فانه الى ما ذكرنا حيث قال ثم نشرح في تفصيل
الافسام اثنين ان القسم ﴿ ٣٢٩ ﴾ الاول الخ فذلك المقدمة وان كانت ظاهرة لاحتياج الى الاستدلال

أخذت بجملة لكن تفصيلها مما يحتاج
إلى البيان الذي ذكره الشيخ
وقد عرفت أن الشيخ لم يكف بهذا
الأجل بل اختار التفصيل المذكور
لأنه في أكثر الأقسام مع المعاملة
من جهة التصيين تحذور آخر تويها
للدليل بالزام كثرة التحذور فظهر
أن دفاع ما ذكره نقول أنه إذا لاحت
إلى دليل ثم لا جعل الفساد هو
المعاملة لكن بالتفصيل المذكور
فيتمحور إلى وضعها وإجراء الدليل
عليها وما ذكره من أنه يمكن أن يقال
لأنه يمكن أن يكون واجب الوجود
الخاص كان صحيحا فلا شك أن هذا
انقضى بأمره لكن لأنهم استدلال
القدماء في البيان لم يجعل الفساد
معاملة وذلك طاهر ولعله إنما
استأثر هذا التطويل حيث جعل
التحذور المأثومة صاحبها بضم اندرس
فأدغم الشاقي أضفا وأما حديث
تشرعنا لأمر فيه هوى إذا المراد
الكل مستعمل المأثورة وهو حلي
رداى للام أسبق وأما أن قد
من الطاهر أعاء إلى أن اللزم ليس
بمجرد المعاملة من جهة التصيين
إلى ما عرفت أولا بل مع أمور آخر
مذكورة مفصلة وأما ذلك فلهذا
مذكورة أولا ما في الآدم الثالث
والرابع القسم الرابع بل في القسم
الذي انصاح حيث ذكرته في

وليس تعيين الطريق بل لازم على ان فيه فائدين تحقيق عليه الامكان
وابتغال هبة الحدوث فوضع المفعول ليزا الحدوث وان اعتبر اصحابه
اعم منه لان نظر الجمهور مقتصور عليه اذ لم يثبتوا من المركبات شيئا غير
الحدوث وقنع عنه ان التناق بالفاعل اى شئ هو ثم ان تعلقه به على
اى وجه فينبى في المقام الاول ان التعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا
موافقين منه في ذلك الا ان التناق في نفس محقق الحكمة وعلى الحكيم
البيان بالبرهان سواء كان متفقا عليه او لا ثم بين ان ادب التو والوجوب
باغبر لالحدوث حتى يعم ان المفعول متعلقا ماعلى في جميع اقسامه
وليس مطلوب السمع في هذا الفصل الا بعد ما ان اقام يصح ان يكون
معتبرا اى المؤثر فهو وار كان لازما من هذا البحث لانه لما كان مسببا
لعل هو الامكان فادام اذ كان ممكنا يكون معتبرا الى الفاعل الا انه
اس مصلوب السمع مفسا على ان لا يام حق ان لا خلاف في هذه
اسئلة فليس في بيانه مصادرة على المطلوب لما ان زعم ان عليه لحيه
الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحقق الحسنة ورام ان تقول لا كان
فليس بشئ لانه وان زعم كذلك اذ انه رجم ماله ان لا يثبت شي
ان يحتاج الى الغير والامريك واجبا لذاته قطعا وقال لشارح امامه
لا خلاف في ان المتعلق باعاض الوجود فليس كذلك لانه ذهنا احلا
ليس بذلك فالحكماء ذهبا الى ان المتعلق باعاض وجوده سواء كان
حادا او لا والجمهور قاوا المتعلق بالفاعل حذرا لا وجوده فاسمع
حق في الفصل المتضمن ان التناق باعاض وجوده المفعول الى ان
بالفاعل هو الوجود كما كان حتم اريد اذ ان لا يكون
بالفاعل حتى لا يكتفى ان التناق هو الوجوب من جهة الوجود
لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل من سائر
اوقات وجوده وان محصره ما يوقت الحدوث بخبره لعل المعنى
لحدوث الوجود اذ لا يكون له وجودا مع مفسد حتى ان مد الوجود
ذائق لهما اوجد فاقول بانه متعلق باله على نفسه حتى لا يذهب اليه
فاقول لا يقال المراد بالحدوث حررجه من الاسم الى الوجود وهو التعلق
بما على مفسده لان الله على هو لم يخرج من عدم الى وجوده فمفعول
لغير معنى المخرج من عدم لا يمتنع والحركة بان لا يكون له وجودا

فمنه لا بد ان يتبعه الى ابيان المذكور (قال المحقق رحمه الله) ان هذا هو الذي مر عليه في المتن من ان
الاجاب الى هذا هو ان هذا هو الذي مر عليه في المتن من ان

لانه حاول بيان الملازمة) اقول بما ذكره اولاهولييان الملازمة حيث ﴿ ٣٣٠ ﴾ قال لان التصحيح لما ان يكون

بل لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا واما كونه بعد عدمه فلا يتعلق بالفاعل اصلا نعم يفهم من مذهبهم ههنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من عدمه وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النقط لان المتعلق هو الحدوث كما قلناه فالحدوث في محل النزاع ليس في مقام الوجود بل في مقابلة الامكان وليت شمرى ان من يقول ان المتعلق هو الحدوث فسيب التعلق عند ما شئ هل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الاشوشا وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث ينقض ما قدم من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث قال واما قوله محل النزاع ان عليه الحاجة الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه فاعلم بكلم لان هذا الحديث ليس بمفيد اذ فرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المعلول في سائر اوقات الوجود الى ان يؤثر عليه الاوهام العامة ولو فرضنا ان هذه الحاجة الحدوث والاشيخ في جمع الاوقات حاصل لم يضره اصلا كما به عليه في آخر الفصل وار فرضنا ان هذه الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا يتعلق بالفاعل لم يضره ونقول قد ذكر اولاهوليان هذا الفصل لبيان ان حجب تعلق المفعول بالفاعل بالامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا انه الحاجة فيكون الاشخ باخص على الحاجة ميتا لها ولو لم يكن مفيدا له لكن استفادنا لا يضره قال واما قوله لم يبين الدائم مقتضى الغير فليس بشئ لانه بين ان الواجب بالغير لا ياتي الدائم وان عليه التعلق هو الوجود بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون منه لقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الاشخ لم يبين هذا المطلوب اصلا واما قال الذي ذكره ليس ينافيا معا بل مصادرة على المطلوب وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان عليه التعلق هو الوجود بالغير فهو متناقض لما سبق منه ان الصحت عن هذه الحاجة ليس بمفيد قوله (والعقوب ان الخلاف هو بالمعنى) قال الامام لا خلاف في ان الدائم هل يصح ان يقتصر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه اربابا يصح ان يكون مستندا الى هذه موجهة بكنهم نفوا هذه الموجهة والطول الارلى لا يبعد الدليل اى لا بان الارلى يستحيل ان يكون مقتضا الى المؤثر بل بانه لا على قدرة المؤثر والعلاقة اتفقوا على ان الارلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاعلم ان اتفاقا على

هو السامية الخ وههنا برء اثبات انفسار وجود الواجب الى غيره بوجه آخر من عند نفسه وليس عفيده ونحوه كلام الشيخ لانه وجهه اولاهولي (قال المتكلمين لكن هذا الدليل لو صح لدل على انحصار حال اللازم والمزوم في علة احدهما للآخر واما على ما لوليتهما ثالث) اقول الصواب ترك مطلوبيهما ثالث لان المعلولية لثالث مذكورة في الدليل فلا يصح قوله فانه لو لم يكن احدهما من المزوم واللازم صفة للآخر ولم يكونا مطلوبي صفة لم يكن لثالث منهما احتياج في الوجود الى الآخر لكان كل منهما باصيص يصح انفرادهما عن الآخر كان متساويا لصورة كونهما معلول ثالث ولم يدل على انحصار حال اللازم والمزوم في علة احدهما للآخر نعم يرد على الدليل ان الثاني وهو عدم احتياج شئ منهما الى الآخر مترتب على عدم كونهما علة للآخر ولا بدخل فيه لعدم كونهما مطلوبي علة لثالث اصلا وله هو مراد اولاهولي من الاحتياج مطلق المزوم كانت المقدمة في مرتبة الدعوى وفي قوتها فتأمل ثم ان الشارح زاد ههنا احتمال كون جزء المزوم علة اذ يمكن في كون الشئ ملزوما لآخر كون جزءه علة مستقلة له لان الجزء يحتل مزوم للآخر والكل ملزم للجزء فيلزم ملزومية الكل له

وقيد الطول بالساراة لان المعلول لما كان ان يكون له ﴿ ان لارى ﴾

على متعددة فلم يكن ملزوماً شيئاً معين منها الا بشرط المساواة وقوله اوجزه منه صفة ان الملزوم لا يطول بلزومه
اللازم ومساوئ العنى ان **الملزوم** مطول **اللازم** اوجزه **اللازم** بشرط ان يكون مساوياً

للازم فالمساواة بالنسبة الى اللازم
قط والمساواة تنقسم الى ما هو
بالتناسب الى اللازم وما هو بالتساوي الى
جزءه اذ المساواة بلزومه لا تدخله
في الملزوم اذ سيكون الشيء مساوياً
لجزءه اللازم وطرفاً له لا يصدق
كونه ملزوماً لللازم اذ دل ذلك الجزء
ليس مساوياً لكليه بل اعم منه وما ذكره
ههنا كما تفصيل لما ذكره من قبل
في بحث تلازم الهيولى والصورة
وبيناها ولهذا قال واعلم انما يتألف
مناقضة بين الكلامين بعد ظاهره والمراد
فأما دلالة المحاكاة والدليل دل على
عليه الملزوم لللازم اوبالعكس اقول
اراد بالدليل البالي الذي اقام مطلق
اللزوم ولا يخفى عليك انه لو خص
يكون الملزوم صفة لللازم اوبالعكس
فالملازمة التي ذكرها بقوله لم يكن
احدهما من الملزوم واللازم صفة للآخر
ولم يكونا مطولين له لقوله وكانت كل
منهما بحيث يصح انفراد عن الآخر
كانت ممنوعة ان يجوز ان يكون امتناع
انفكاك احدهما عن الآخر ان يكون
جزء الملزوم صفة مثلاً كما ذكرته
آنفاً والجواب عن قوله فلا يعود
القسم الاول لان ما ذكره الشارح من
العود انما هو على تقدير كفاية
وجوده واجب في التامين وعلى تقدير
عدم الكفاية ينهض لزوم احتياج
التامين الى غير وجود الواجب وهو

ان الازلي يمكن ان يكون مستنداً الى الموجب يتمتع ان يكون مستنداً الى القادر
فمن يقول الدائم هل يصح ان يكون مفترقاً الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر
الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المفترق فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف
اصلاً في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه ازل هل
يسمى فعلاً وهل يسمى علته فاعلاً وهو خلاف لقوى صرف اقول
لا خلاف في هذه المسئلة والخلاف في صفة الحاجة تلازمان لانه لو كان صفة
الحاجة الحدوث استعمال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لا تنفاه عنه ولو كان
العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج
الازلي كان صفة الحاجة الحدوث فانه لو كان علة الامكان لزم احتياج
الازلي ولو امكن احتياج الازلي كانت صفة الحاجة الامكان فانه لو كانت
علة الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم الخلافان قلوا لم يكن في تلك المسئلة
خلاف لم يكن هذه المسئلة ايضا خلاف اكن الخلاف في ان صفة الحاجة الى
المؤثر الامكان او الحدوث محال يمكن ان يدفع لغاية اشتهاه واما كلام
الشارح فافهم ان الامام قل في رفع الخلاف عن الفريقين قضائاً ثانياً
فلا غير مطابق احديهما ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى صفة موجبة
واما نفوا ازالة العالم بالذالة على قدرة المؤثر فهذا نقل منهم بانهم
بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل
الامر بالعكس وثانيتها انهم نفوا القول بالذالة والمعلول وهو ايضا كذب
لما ذكرنا وثالثها ان الحكماء يحيلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضا
ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازل
ولا منافاة لان القدرة هي كبر الذات بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك
والشرعية لا تستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم شرعية
الفضل واقع دائماً ومقدم شرعية الترك غير واقع دائماً بل يحثون تارة
عن العالم انه فضل ازل مستند الى فاعل تام في العاطية وهذا بحث طبعي
لا يثبت عن العالم المستند الى الاجسام والجسمانية اللادية واخرى
يحثون عن المبدأ الاول انه فاعل تام في الفاعلية مطوّه ازل فهو بحث
عن واجب الوجود بان آثاره اولية فيكون من الابحاث الالهية وفي البص
الطبيعي نظر قوله (يريد بيان ان كل حادث مسوق بوجود غير قاررات)
وادليل علمه ان وجود الحادث بعد ازل يمكن وقوعه قبل ضرورة

طهر الصناد والجواب عن قوله لا كون الوجود مطولاً حتى يكون معلوماً لما بهت اوصفته فالجواب الحق عنه
ان المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب والدليل عليه ان السخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب

الوجود في مواضع وأما ما ذكره من الجواب فردود لانه اذا كان بماء الكلام صلى ان الوجود عين الواجب اى عين ماهيته وقد فسر الماهية عند قول الشيخ الوجود بسبب الماهية بجارية الواجب فعلى تقدير كون التصيين هو الماهية وكون الوجود عين الماهية لا يتصور للنازم والمالية ﴿ ٣٣٢ ﴾ بين التصيين والوجود حتى

يلزم كون الوجود بسبب المساهمة
 بينه الكلام ههنا على الانقراض
 عن عينية الوجود له وقطع النظر
 عنها هذا لكن اذا كان الكلام
 في وجود الواجب على ما نذكرنا
 في الجواب الحق وكان شأؤه على
 قدره مع النظر عن العينة فلا يلزم
 ما سلكه الشارح من ان اللازم
 الذي كان الكلام فيه انما هو ان
 واجب الوجود والتعين به واجب
 الوجود موجود وان كان وجوب
 الوجود اختياريا وأمل ثم ما ذكره
 من السؤال ان هذه الاقسام الاربعة
 يفرض على التقدير الاول اعني
 ما اذا كان تعيينه لذاته فيلزم
 ان لا يوجد الواجب اتصال شأؤه
 فردود بانه على تقدير كونه التسنين
 لازما لوجوب الوجود ومعه ذلك
 لم يلزم الاوحد الواجب وهما ليس
 بمختصين بل عين المتفاوت والحاصل
 ان اختياره من القسمين لا يدرى
 ان شاء محذور له من الاول
 بخلاف التقدير الثاني اذا كان
 الوجود شأؤه اطلة بالحدس
 ولو لم يكن شأؤه الا بالحدس
 شأؤه ادعيه ان شاء آخره
 ان يكون التسنين غير ذاته فربما
 لا يتصور التسنين بالذات رافعا ما ذكره
 من الحواشي وما ظهر الى ما اذا كان
 الاول - على - ١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ - ١١٦ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٣ - ٣٤٤ - ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٣ - ٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٧٩ - ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٨٩ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤٠٨ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٢٩ - ٤٣٠ - ٤٣١ - ٤٣٢ - ٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٥ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٨ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٠ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦٠ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٣ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٧ -

ان السدبة بالقياس الى الفلّة وذلك القبل لا يجامع المعد لان الحادث
 ليس بوجود فمّا قل وهو موجود فمّا بعد فاحتاج القل والمبدوجب
 احتياج الوجود والعدم وانه محال والقيل ليس نفس العدم لان العدم
 بعد كالمهم قل وليس القيل بعد ولا ذات الف عل لانه يكون بعد وقبل
 معا وهو امر آخر غير قار الدات لانه اذا فرض حركة بنطق بها شيئا
 على نهاية حدث الحادى يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث
 فلسا وبدييات متصرفة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة
 فبى قل الحادث فكان ان اضرار الحركة فدان مصه متصرفة بعضها
 فحدثه فكون ذلك القيل مصلا غير وارد اربار ولا اعتراض من
 واهل ارقوه العمل ليس نفس العدم اما ان يراد به العدم الذى
 يعمه الحادث اربط قاصد طاريد لمعد فلا لانه هذه الحوادث وان
 اريد المطلق فماتما فى الباب ان القيل لا يكون مطق لعدم لكونه لا يلزم منه
 ان لا يكون العدم المعبر اسى لدى بية الحادث التى انقضت بالزمان فانه
 يمكن ان يقال القيل لا يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد ما ان قلت
 الزمان اسى هو قار ما بالزمان الذى هو بعد فقول كذلك لعدم الذى
 هو قبل الحادث بل عدم الذى هو بعد لا هذا لعدم ط وذلك اولى
 زل وفرق بين الحادث وبين الحادث اذ الحادث ادا كان بعد ان لم يكن
 كعدمه فهو حادث الصبر ذلك يافض ان القيل ليس هو عدم
 الحادث بل هو الحادث وراكى قد انا غير قار حركه لانه
 فليس من الممكن على الحادث بانه رص ما اذا فرض قل
 شىء ثابت لا جدوه ولا تصرفه لا يكون فى العمل بجد وتصرف
 كوقار الحادث وليس سائما غير قار الدان لكونه لا يجوز ان يكون
 اى الحادثة المتصرفة المتجددة والجواب عن هذه الاعراض
 ان ترى ان القيل انما بعد منه اذ هو رص الفية ارضه القليلة
 الدان الدان حركه فماتما بيه شىء آخر فذلك انشئ
 الا وهو حادث الدان والى سائر قوله راسا الصلة بين العدم
 ما رص الدان ادا كان حادثا فانه فكأنه نفس الدان اذ انهم هذا
 فقول وحده الحادث بعد ان لم يكن بعد به يابى اس الى قبلة ولا بد من
 به رص ما بانه ولا سائا معروض اى الدان يستعمل

ان يكره الله ما لا يحرره او يحرره ما لا يكره الله - من سألني ما ذلك - فوالله
 انما حيث قال والله بعد اسرار الله عليه الصلاة والسلام ان الله لا يكره ما يكون الواجب
 له من سألني ما لا يحرره او يحرره ما لا يكره الله - من سألني ما ذلك - فوالله
 انما حيث قال والله بعد اسرار الله عليه الصلاة والسلام ان الله لا يكره ما يكون الواجب

بالمختلفات الماهيات المضاف هو اليها غير ظاهر اذ لا يتجسس العقل عن نحو وجوده بل وانما يتجسس
عن الآخر بمقتضى الشفعية التي هي عين الوجود القائم بالحق ولم يكونا متشككين في ذاتي اسلا وكان الوجود
قردا واحدا يحصل بنفسه ﴿ ٢٢٢ ﴾ من دون الاضافة الى ماهية متاخره فلم لا يجوز ان يكون له اقرا دلي

منها يتحصل بذاته من غير ان يكون
هناك ماهية مضافة اليها مما على تقدير
التسليم كان هذا دليلا آخر مستتلا
وليس فيه دفع الاراد عن الدليل
المذكور نعم لو ثبت ان لا تعدد في فرد
مفهوم الوجود بل التعدد انما هو
الموجود على ما مر اليه الاشارة
في المحاكات ثبت التوحيد اذ لا تصور
كون الوجود له معان متعددة لم تقرر
ان الوجود ليس مشتركا لفظيا فاعلم
(قال المحاكات لكن الغلة في قوله
فان كان ذلك وما يتسعين به ماهية
واحدة الخ) اقول يمكن حل الفاء
على ماه العصيل وجبذ لامناقشة
(قال المحاكات اولادور غيرهما
مضاف اليها فهي اليثنيات
فيكون لها وجود في الخارج) اقول فيه
بحث اذ يجوز ان يكون المتضمن هو
الماهية وبك الامور المضافة امور
اصاربه انما محل في العلية ان يكون
المتنسي هو تلك الامور بناء على ان
الكثرة وامتداد امر اعتباري والاعتباري
المتنسي ان يقتضي اعتباريا واقول
في توحيد كلام السارح لاسك ان
الانسان مثلا نفس تصور الى نفس
مفهومة ومن حيث انه تصور غير مراع
من فرض الامر كذا مصدق على
كبره وزيد نفس مفهومه مانع عنها
ما اصروا مفهوم زيد مستعمل على
امر زائد على الطسعة المتسعة

ان يكون معروض البعدية غير عرض القلية امر لا يكون نفس العدم لان
العدم لو اقتضى لذاته القلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصبر معا
وبعد فتعين ان يكون معروض القلية بالذات امرا متاخر لها وعروض
القلية للعدم لا يتاخر ان يكون معروض القلية بالذات متاخر له لجواز ان يكون
عروض القلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى اذا استد للفاعل وجود
ذلك المعروض بعروض القلية للعدم واثبت ان معروض القلية امر
متاخر فهو غير قابل هو متعبد متصرف لان ذلك العقل بعد الى الازل
وكل جزء يفرض مديكون سابقا على جزء آخر فالقلية التي من ستين
تكون حل القلية التي من ستة فهناك قليات وبعدييات متصرفة متعبدية
ولكن رء يخزع ذلك في ابي الطرف فالسارح فرض الحركة بطريق التمثل
حتى يبين ذلك واللام يكن في الاستدلال انه حاجة ثم ذلك العقل يحمل
التقدير وزاده والمصدر لم يقل رد الى نوح لا اطول واريد عند الى
موسى فيكون مقدرا والحاصل ان المعروض انما بالذات خواص احديها
انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قيل رد الى نوح يمكن ان يصبر ويقال هل زيد
الى عمرو مثلا ثم انكر ثم الى - ثم الى نوح هدا يطم غاية العلم روى الحركة
التي عرضها السارح مار قيل الخاطب الى ابتداء الحركة ينقسم الى ثلاثة الى راء
الحركة ثم ان انه معهما ثم الى ثلثة ارباعها الثانية ان تلك الاجزاء لا يجمع معا
مل كل جزء يفرض وهو قل بالقياس الى جزء انما بالقياس الى آخر الثالثة
انه يقل التقدير فاقبل بالذات ثم لا تتخلله اعتقد متصل لقوله الا انه ام
ل الاخر غير قابل لعدم احتياج اجرائي ان المراد به الرمان ولا ل
انه الحركة لان الحركة لا تدرك رذتها لعدم قواها الى - يرقى - بها
اذ لا يتحرك طول الى حركة في زمان اطول او اقصر - اذ الخواص -
الامر انما كان غير انما بالذات لا يكون الاحي كوني غيرا لا يقع دفعة بل
تدريجيا وهو الحركة فكون الرمان مقدرا الحركة لا من كل جزء بل من حيث
عدم الاستمرار في اريقال لا كان هذا الامتداد لا يجمع اجزاء في الوجود
لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لا يجمع اجزاء في الزجر
فلا يكون الرمان موجودا وتقول هذا الامتداد وان لم يحد في الخارج
اذ انه بحيث افترض وجوده في الخارج وفرضه في الوجود لا يجمع تلك
الاجزاء معا وكان بعضها مقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل

متفاحه اليها حتى يكون احد - ما مر عن دول الحركة وهو العدم ولا بد ان يكون موجودا في الخارج لا باجره
زيد الموجود في الخارج وكف بكن هذا المتنص موجودا في الخارج وهو في ذاته عار عن الالائية
وهذا الامر المتنسي بالحق لم يكن هذا الامر وجودا - ولا بد من عاين ان عند هذا الوجه يدع الاراد

(قال المحاكات والامور العدمية يعبر ان يكون فصلا لامور موجودة) الحق ان كان الكل الطبعي موجودا في الخارج كما هو مذهب الشيخ ونجده الشارح لم يميز ذلك وهو ظاهر نعم على تقدير كون الكل الطبعي غير موجود في الخارج وان الجنس والتفصيل غير داخل في ذات الاشخاص ﴿ ٢٣٤ ﴾ الموجودة في الخارج حقيقة

وتسميتها بالذاتي مجرد اصطلاح باعتبار انها مأخوذة من الذات لان الشخص الموجود في الخارج في حد ذاته هذه المفاهيم على مذهب من قال بنى وجود الطبائع في الايمان على ما قرره بعض المحققين واختاره صاحب المحركات يجوز ذلك بحسب النظر الجلي واما عند التدقيق فيظهر انه لا يجوز لان الامر العدمي ثابت للنسبة بالنسبة الى ملكته وكلما ثبت للنسبة بالنسبة الى غيره لا يكون ذاتيا بالانفكاك وابطال يمكن حيثما خذنا من نفس الذات اذ لا شك ان للاخطة الملكة مدخلا فيه بالضرورة والحق ان لا يصح كلام الخارج على ان الامر العدمي فصل للصفات الموجودة بل على انه فصل للماهيات الحقيقية في نفس الامر (قال المحاكات لكن بطبيعة لا يتم على تقدير الخ) اقول الامور العدمية ايضا تحتاج الى العلة باعتبار اتصاف الحقائق بها واما نحن فيه بما يتصف به الحقيقة الواجبة فيلزم افتقار الواجب الى العلة فانه الامر ان تلك العلة امر اعتباري وذلك لا يضر لان احتياج الواجب الى الامر الاعتباري المعلوم في الخارج لا شك انه أغش من احتياجه الى موجود خارجي (قال المحاكات وههنا نظر لانا لانسلم انه لا بد من وجود قابل للتأثير والاعمال وانما يكون كذلك لو كان التأثير وجودا وهو ممنوع) اقول ليس المراد ان التأثير موجود في الخارج ولا بد من محل قائم به فيكون ذلك محل موجودا خارجيا ايضا لان محل الموجود الخارجي لا محالة يكون موجودا حتى ينوء ان التأثير امر اعتباري ليس موجودا في الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان تدل التأثير وما قام به التأثير

كذلك الاذا كان في الخارج شيء غير ذات يحصل في العقل بحسب استقراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج لاجزائه لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل امتداد في الزمن اذا فرض انقسامه يكون اجزائه لا يجتمع معا وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي يطبق على الحركة والمسافة ولا شك في ان تدرك القبل امتدادا الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدها يتقسم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستمر يكون هذا الامتداد الحاصل في العقل منه هذا هو المتبقي في هذا المقام لا يعرف كنهه الابتدائي التأمل وهو معنى قوامه الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وانه يفعل بسلانهما الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شيء غير متقسم يفعل بسلانه الزمان كما ان النقطه يفعل بسلانها الخط وعند هذا ظهر اندفاع ما يقال ان قوله هناك شيء يتجدد ويتصرم ان اراد به انه يتجدد ويتصرم في الخارج فلا شك ان المتجدد غير المتصرم وهما جزء الزمان فيكون الزمان متجلا بالفعل على اجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك يتناقض اتصاله في ذاته وان ارادته ان يتجدد ويتصرم في العقل فهو باطل اما اولاه فلا بد ليدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلا بد للمتصرم هو القبل والمتجدد هو اللاحق والقبلية واللاحقية اضافتان لابد ان يكون معروضاها مما في العقل فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم او كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل منه فلا يكون ذلك الوجود امر غير ذاتي وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس موجودا في الخارج والثاني لا يتجدد ولا يتصرم والجواب ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان في الدليل المذكور استدراكا كنه احدهما ان المقدمين القائمين بان الثابتة ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في اثبات ان عروض القبلية امر غير ذاتي وذلك ظاهر نعم يجوز ان يقال ارادهما لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد

كذلك لو كان التأثير وجودا وهو ممنوع) اقول ليس المراد ان التأثير موجود في الخارج ولا بد من محل قائم به فيكون ذلك محل موجودا خارجيا ايضا لان محل الموجود الخارجي لا محالة يكون موجودا حتى ينوء ان التأثير امر اعتباري ليس موجودا في الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان تدل التأثير وما قام به التأثير

المؤثر والفاعل الاذلاخ ان التأثير صفة للزمان به وان اردت قابل التأثير ما يتعلق به التأثير فليكن اللاحق الوجودي
لا يلزم ان يكون وجوديا وايضا لووجب ان يكون للتأثير عمل قابل له غير المؤثر فيلزم ان لا يتحقق بدون السادة
على الظاهر ان مراده من القوة ﴿ ٣٣٥ ﴾ القابلة الاستعداد الذي يحصل به المناسبة بين العامل والمطلوبات
التي تخص المطلوبات تلك الطل

لا يبرها وبصير الكلام هكذا تخصيص
كل شخص بطئه ليس امر امتدا الى
الفاعل الفارق لما قرر عندهم ان
نسبة الفارق الى الكل على السواء
لا الى الماهية ولو ازمها لاشتركا كهما
قرضا فيمن ان يكون مستكدا الى
الاعراض ولا يمكن ان يستند الى
اعراض قائمة ذلك الشخص لتأخرها
عن الشخص معروضها فيكون مستندا
الى اعراض قائمة بمادة ذلك الشخص
اما بالذات او بالواسطة واما الحال
في الشخص فلما لم يتقدم على الشخص
الحل في بمران بصيرتها الشخص المحل
وتلك الاعراض مفرقة للمادة في ضمن
شخص آخر سابق على ذلك الشخص
وكذا الكلام في الشخص السابق
والاعراض السابقة عليه وهذا التسلسل
تسلسل على سبيل التعاقب ومن العلوم
ان مثل هذا التعاقب لا يتحقق بدون
المادة فلا بد ان مثل هذا جار في نفس
الماهية بدون المادة بان يكون قبل
هذا الشخص كانت الماهية الشخصية
يتخصص آخر بكنهه باعراض بسببها
صارت مستعدة لتفصيص الاعراض
اللاحقة والشخص التابع لها على
تقدير عدم تحقق مادة مشتركة
ههنا لا يمكن اسناد الشخص هذا
الشخص باعراض معارضة الشخص
آخر كان سابقا عليه وان انه ما دوما

ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية وليست تلك القبالية كقبالية الواحد
على الاثنين بل قبلية لا تجتمع مع البدية والقبالية التي لا تجتمع مع البدية
لا تكون الازمانية فيكون قبل كل حادث زمان الفاني ان وجود الحادث
بعد ان لم يكن له قبل وذلك قبل امر غير ثابت بتعدد وتصرف وهو الزمان
فلما كفي في الاستدلال عدم اجتماع القبالية والبدية او بتعدد القل وتصرفه
فالجعل بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك احدهما لا محالة وقد علم
من هذا انه لو لا ابراد المقدمتين لما احتيج الى اثبات القل بالذات بل يكفي
في البيان وجود القبل في الجملة قوله (واعلم ان الزمان طاهر الازنه)
اراد ان يبين انه لم يسم هذا الفصل بالثبية والفصل الآخر بالاشارة فقال
ان الزمان ظاهر الازنه خفي الماهية اما انه خفي الماهية فظاهر واما مظهر
الازنه فلان سائر الناس يجزمون بوجوده حتى قصوه الى الساعات والايام
والاسابيع والشهور والسنين فان قلت هب ان الزمان مطاوعا لظاهر
الازنه الا ان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظواهر وهو المطلوب
من الفصل فاهو ظاهر الازنه ليس بظلوب من الفصل وما هو المطلوب
من الفصل ليس بظواهر الازنه فالانسيب التصريح بالفصل بالاشارة
فنفول كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم
كان وليس معناه الا ان هناك زمانا كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان
لفظة كان مشعر بالزمان على ما بصرح به الامام في اعتراضه بعد ثم
لا يمكن ان يقال كان معدوما او كان الله تعالى موجودا بين ان ذلك ليس
نفس العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج في الثبني اليه هذا حاصل
الدلالة المذكورة وهو في غاية انجلاء ان تعقل قوله (واعلم انه اما نه)
ههنا عهد مقد متين يستعين بهما في دفع شبه الامام المقدمه الاولى
ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبالية والبديه الخاصتين به
اي الذاتيتين فان القبالية والعديه بلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فليس
يكون قل شيء آخر لوقوعه في زمان قبل زمان الآخر واما لزمان فهو
قبل زمان آخر لذاته المنصرمة المتجددة فلان عا- السائل وقال ما حرم
اما ان يكون نفس المتجدد وهو محال ارضي وحيث يختلف اجزاء
الزمان فلا تكون متصلة فلتعد الجواب بان التصرف والتجدد بعد
فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف لاحد الزمان في نفسه وقوله لادع

دلا الاعراض اللاحقة لشخص زيد بصير سببا لشخص عمرو بمجرد الاشتراك في الازمانية مالم يكن ههنا مادة
مشتركة فاعلم واما النقض بالشخص العلوم القائمة بالذات القائمة فيمكن ان يجاب عنه بان الكلام في كمية الوجود
في الخارج وذلك كنه ذهني لان العلم عند السابقين بمحصل الاشياء انتمها في الذهن موجود ذهني على

فما يصرح به المحقق الشرع ووافقه بعض المحققين لكن التفرقة بين الوجود الخارجي والذهني في ذلك حيث
 قال (قال المحققون) ووافقه أن الحجة المذكورة هي أن الثمن إذا كان عارضا فهو دخل غير ملحق (أقروا
 بأنهم على التأمل المصنف أن كون الثمن عارضا الواجب ﴿ ٣٦٦ ﴾ على ما هو شأن سائر المعاني

تعريف الزمان بهما فرق بين التصديق بآية الزمان وتصور ما هيته
 حال القلب والعددية لما كانا من خواص الزمان كان من الظاهر ان نصح
 تعريف الزمان بهما كما يمكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع
 الاستدلال بهما على وجوده ولا يوضح التعريف بهما فلا يقال الزمان
 ماله با ذات القلبية والعددية لان تصور القدسية والعددية الذاتيتين
 موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دوريا ثم ان سئل وقيل
 انه يلزم الدور لو كان التعريف بالقلبية والعددية المختصين بالزمان وليس
 كذلك بل يسبق القلبية والعددية امكن لما كان مطلقا القلبية والعددية
 لهما الزمان والمكان وغيرهما وقع التميز بينهما لاجتماعهما معا احاط بهما
 لا بد في التعريف من ذلك الامر امكن المنة تقسم في مقابلة انقسام
 القلبية والعددية وههنا اللازمة وعود الدور فلا قيل كما لا يوضح
 تعريف الزمان بالقلبية والعددية الذاتية ليوضح الاستدلال على وجوده
 بهما لان التصديق بهما وقرنى على التميز وبمورد الزمان فيكون
 اثبات الزمان موقوفا على نفسه وموعدا على المطلق المطلوب اجاب بان
 الزمان لما كان موقوفا لثمة لا ينف في نفسه عليه لذلك كان العرض
 من التميز ليس الا باصلاح ما فيه مما يطعن عليه واكتشف عن حقيقتات
 هي ههنا المستقصى والمطلوب منه لا بد من ذلك واعلم ان السخ
 عرف الزمان في الفصل الاخير بالقلبية والعددية لا يمكن ان يجمعان معا
 وسار السخ بعد البحث الى احتلال في ذات المنة اثنتان اثنية اقلية
 والعددية الزمانية احداهما لان اقل لا يكون قبل الا بانياس الى بعد
 واثبات المعد وهما لا يتبعونهما في الخارج لان وجودهما يتوقف
 على وجود الجزئين من الزمان معا وهو محال فيستحيل وجود القلبية
 والعددية لكس ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما كما
 اذ اثبت الشية اعم الحادث دل على ان معروض القلبية بالذات موجود
 معه وههنا سؤال وهو ان يقال لما ثبت ان لا وجود للقلبية والعددية في
 الخارج بل هما امران اعتباريان ولاشئ ان الامر الاعتباري لا يستدعي
 وجود معروضه في الخارج وهذا اسكلام ينشأ اوله آخره واجب
 لوجهين احدهما انه ثبت بان معروض القلبية يتجدد ويتصرم ولا شك
 ان العدد لا يتجدد ولا يتصرم فيكون موحدا في الخارج واعترض

وحيثما قيل في الطبيعة ظاهراً
عقل من كونه مرسوماً لها فلهذا
انقصر الشارح عليه وادعى ما راض
ما يناول الازم ايش (فان لم يكن
وايس كذلك لما في الصورة لما كانت
توجد المدة) اقول ان ما اراد
ن ان لا يكرى كمال الصورة ذات
المادة لان من الاتصال والكثر انما هو
الهيولى اكن اتصالها بكثر انما هو
بالعرض ولا يحتاج الى محل آخر والاصل
ان المصير المستقدم قوله انما يحتاج
الى ما قبل كثر وهو متفق بما في
الى الماهل ولا في ذلك احتياجه الى
الصورة واما راض السابقة فما وكما
الارد يقول ان كثره ان لا يقل ان كثره
بما هو الاصل في الحواس فان الادة
الكثر كثره وخرام اذا كثره
وحيثما راض ما في كثره الصورة
بالمش ولا يحتاج الى كثره كثره
لان كل هيولى كل العناصر عندهم
اشد من يتخصص واحد يتبع مع
الاتصال والاتصال وعار في جمع
الصور المتخصصه ولم يشارك ذلك
المتخصص بطرياق الاتصال والاتصال
وله ان تخصص بمرض من قبل الصورة
وذلك يشتر بغير الصورة فالملة المتكثرة
لهيولى المتخصص ما كثره الصورة واما
تكثر الصورة وانما هو باعراض متعاقبة
عالمه وادعى على الماد يكون متخصص
كل صورة بمرض متعاقبة على قدرته

بمقتضى السابق على ما ذهبنا إليه من عدم عرفته لا يرد واردها لا عراض دلى الوجود دون ذلك بل في
مدخلها المادة للوجهين المذكورين ثم اعلم ان السرفي كون المادة غير متناهية بالذات مع ان مادتها يدعات في حين زبد و كرات
الذات وسيم موضع زبد وماده عمرو كانت في حيز عمرو وكانت ذات وضوح موضوعة وانما هي مفعلة الذات لانها .

بل الكلام في ثبوت القلبية والعديد على وجود معروضهما والعدل
 هو القيد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان التصرم هو
 الفصل والحد هو الحد والقليه والعديد اللتان لا يجتمعان لان
 احدهما يتحدد والاخرى قتلان على وجود المروض في الخارج وان
 ثبت ان القبل لا يجتمع مع الحد فعدم اجتماعهما اما ان يكون
 في العقل وليس كذلك لا اجتماعهما في العقل حتى عرض لاحدهما القلبية
 والاخر العديدية او في الخارج فلا بد من وجود المروض في الخارج وهذا
 يتوض بقسم والوجود فانهما لا يجتمعان لاني ذهن بل في الخارج
 ولا يلزم منه ثبوت العلم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود
 الموضوع واعلم ان القليه والعديدية لا تتفقان الا لاجزاء الزمان حتى
 يكون جزء منه موصوفا بالقليه والاخر بالعديدية فمروضهما اجزاء الزمان
 وهي غير موجود في الخارج لان الزمان متصل واحد ولا نه لو وجدت
 لثاني الاكث فثبت لا يلزم من ثبوت القليه والعديدية وجود معروضهما
 في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان اذا عرف هذا
 عرف اتقاع الجوابين وانما ان يقال للشارح معروض القليه والعديدية
 على ما صرح به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدلان
 على وجود معروضهما او يقال معروض القليه ضاير لمروض العديدية
 لانها لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتغال الزمان على
 الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان اشتغال الزمان على الاجزاء بالفعل
 وانه محال والحاصل ان القليه والعديدية لانها اعتباريان لا يدلان على
 وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما في الخارج
 والجواب ان المراد بالمروض ههنا هو متعلق القليه والعديدية لا محلهما
 فان محلهما جزء الزمان المتقول لا الموجود في الخارج اي ما يررض
 القليه والعديدية بسببه فانها يررضان للاتحاد العقلي بسبب الامر
 الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق المروض على سبب المروض مجازا
 والى هذا المعنى اشار في فصل سبق المحدث بالمادة حيث قال الامكان
 من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي له بحالة موضوعا موجودا
 في الخارج كما مضى في التقديم بعينه قوله (اما نفس القليه فليس هو
 من الموجودات) حاصل الجواب ان القليه امر اعتباري لا وجود لها

(قال الصالحات ويمكن دفع هذه ﴿ ٤٣ ﴾ الاستلزام بان المدعى ليس بالانفى التركيب) اقول وحيد بن يحيى
 تخصيص قول الشارح وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشيء هو المركب والمتقسم الى ما يكون
 التركيب والانقسام فيه بالفعل ومع هذا لا يلازم قول الشارح وقد يكون بحسب الكمية كالانصاف الى اجزائه المتشابهة

لأنه صريح في أنه جعل التسعة الكلية إلى الأجزاء المشابهة على التسعة الأولى ما يتساوئها وأما قوله ولو أورد بذلك
التوصل فله وجه آخر فغير مستقيم إذ التقسم إلى أجزاء مقابلة لا تقسم في الجسم حتى يلزم التركيب بل يجوز
أن يكون صورة قوله هو أيضا غير مستقيم غير مستقيم على ما عرفت ﴿ ٣٣٨ ﴾ توجه كلام الشارح آنفا لإزالة

المساكن وهذا ليس بشيء فإن
التجليل لا يجب أن يكون لجميع الأفراد
أقول هذا مما يرد لو أورد الشارح
بيان فساد التجليل الذي أورد الإمام
ولو سكت مراده أن التجليل
بالصورة أوله ليس إلهاميا فقدم أصلا
بخلاف الهيولى إذا لا شك في أن لها
تقسما زمانيا في العناصر فكيف
حاشا بذلك لا تدفع ما ذكره
وقد يحصل بما ذكرناه آخر لترجيح
ممنيل الشارح المحقق وهوان الخلاف
في تقدم الجزء إنما هو في تقسم الجزء
الصوري على ما اعترف به صاحب
المساكن وقوله أيضا دون المأدب
ولهذا عرفت في المشهور العلة
المادية بجزءه يكون الكل حين وجوده
بالقوة والعلية الصورة بجزءه حين
وجوده يكون الكل بالفعل ولن هذا هو
سبب هذا التوهم وقد عرفت أن
إيراد لفظ الواحد ناظر إلى هذا
المذهب وبما شاء مع صاحبه فيبقى
حل الجزء الغير المتقسم على الصوري
ليوافق ما زعمه ويحصل الفائدة التي هي
المباشرة مع الجسم والجل على المادة
ذهول عن المقصود (قال المحاميات
وفيه نظر) أقول قد عرفت جوابه
من أن بناء الكلام على المباشرة وكذا
يتدفع ما ذكره ببسده بقوله وفيه
أيضا نظر ثم أقول على التوجيه
المقول من بعض الأساتيد أن كل ما تكلف

في الخارج لكن لها اعتباران أحدهما من حيث عروضها لأجزاء الزمان
وحيث لا يكون في زمان آخر والثاني من حيث ذاتها فهي يوجد في
الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون لها قبلية اعتبارية
بهذا الاعتبار والقبليات لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفي قوله
لا يتسلسل لطيفة وهي أن المشهور أن التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس
بمخالفين بقوله ولا يتسلسل أن معنى ذلك ليس أن الأمور الاعتبارية
يتسلسل وهو ليس بمحال بل المراد أن ذهب السادة في الأمور الاعتبارية
موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار أمور غير متناهية
فاذا انقطع انقطعت السلسلة قوله (ويتدفع أيضا اعتراضه بأن القدم
أو أنصف بالقبلية) أي أنهم قالوا علم كل حادث قبل وجوده فقد
وصفوا القدم بالقبلية فالو كانت وجودية لزم أنصف المعدوم بالموجود
وأنه محال والجواب أن القبلية أمر اعتباري فيصح لحوقها بالقدم المطلق
بل القدم المقيد بالحادث فلو قبل هذا يتأني ما ذكر من أن عروض القبلية
ليس هو القدم فتقول المراد منه عروض القبلية بالذات كما بناء واعلم
أن الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الأسئلة لا توجيه لها أصلا فإن
كلام الإمام ليس إلا أن القبلية والعدية ليسا من الموجودات الخارجية
فلا يجب أن يكون الموصوف ١٥٠٠ موجودا في الخارج فلا يلزم أن يكون
قبل كل حادث أمر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في ذلك
الاجوبة ما زاد على أنها أمر اعتباري وكونها أمرا اعتباريا لا يتأني
عدمها في الخارج بل يستلزمه والجواب أنها وإن كانت معدومة في الخارج
إلا أنها متعلقة بأمر خارجي فبدل على وجوده كما مر مرارا قوله (ثم
أنه اشتمل بالاعتراض) هذا نقض إجمالي وتقرره أن الدليل الذي ذكره
ليس بصح بجميع مقدماته ولا لزم أن يكون للزمان زمان آخر وذلك
أن بعض أجزاء الزمان قبل البعض الآخر وليسست هذه القبلية كقبلية
الواحد على الاثنين فإن أجزاء الزمان لا يوجد معا فإن لم يحصل هذا التوهم
من القبلية إلا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر وانت
بان هذا النقض لا يرد إلا على أول توجيهه لأن الثاني ثم أنه قد يمكن
أن يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض أجزاء
الزمان على بعض بوجهين الأول أن الزمان متشعب لذاته بمعنى أن ما هيته

﴿ و ﴾

ان كانت لتتجلى لم يتناول الهيئة وان كانت لتشبيه لم يتناول الصورة (قال المحاميات
وان كانت جزءا كانت متعينة عليه بالذات) أقول قد عرفت جوابا أيضا (قال المحاميات والحاصل أن الانسجام كل محتاج
إلى التبر يمكن الخ) أقول هذا مبنى على أن كل محتاج إلى الغير لابد له من علة فاعلية ولهذا قالوا السلسلة الفاعلية

الإلمة في جميع الطولات بخلاف سائر الملل والصفة التامة البسيطة لا تكون الانعالية وإذا ثبت احتياج ذلك للركب
إلى حلة فعلية وقد تقرر فيما مر أن عامل الركب لا يكون ميثا من اجزائه بلزم الاحتياج إلى التغير الخارج فأهل علم لا يمكن
في عبارة السؤال المتقولة ﴿ ٣٣٩ ﴾ ما يدفعه حيث أحذفه كون الركب يمكنه توجده المحقق لدهد على رآيه

من غير ابتناء على مسألة التوحيد
(قال الشارح الداخل في مفهوم
ذات الشيء أما جزم ماهيته الخ)
أقول قرى الشارح المحقق بين الداخل
في مفهوم ذات الشيء وبين
الداخل في ذات الشيء وحقيقته فإن
الداخل في مفهوم الذات قد يكون
نفس الذات حث لا يفهم الذات
الامتكنة بالوارض فالذات داخلة
في مفهوم الذات ومن المعلوم أن
ذات الواجب تعالى إنما يصير مدركا
للقول مخفوقا بموارض فالذات
داخلة في مفهوم الذات وما يحصل
منها في العقل وإن كانت عين نفسها
فأهل (قال المحاكمات وأقول لم يطلق
الشيخ في هذه المواضع الالتفات للوجود
مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته
على أن لا نك الخ) أقول قد صرح
الشيخ بأن الوجود الذي هو عين
الواجب ليس هو الوجود المطلق
الكل في مواضع من الشغل منها
ما نقله الإمام عن الأهمية وميزكره
الشارح ثم الدليلان اللذان ذكرهما
على أن الوجود المطلق ذاتي للوجود
الخاص متفوضان بجميع المفهومات
التي كانت عرضية لأفرادها وحل
الدليل الأول أنه إن أريد بالاشتغال
اشتغال الكل على الجزئية تختار الأول
وتمنع كون الوجود الخاص على تقدير
عدم اشتغاله على الوجود المطلق هذا

وحقيقته يقتضي لذاتها أن يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستفتت
القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر وأما الحركات فليست
كذلك لأن الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخرا وبالعكس فلا جرم لم يمكن
كونها قبل وبعدا نفس ذاتها فلا بد أن يكون لأمر آخر والجواب عن
هذا الفرق من وجهين أحدهما أن اجزاء الزمان إما متساوية أو مختلفة
في الماهية فإن كانت متساوية في الماهية استحالة أن تكون بعضها متقدما
لذاته وبعضها متأخرا لذاته إذا اشابه التساوية في الماهية يجب أن تكون
متساوية في اللوازم وإن كانت مختلفة في الماهية لزم أن لا يكون الزمان
متصلا واحدا بل مشتقلا على اجزائه بالفضل ويكون مر كبا من آتات لأن
كل جزء من الزمان موجود بالفضل لو قل القسمه يصحكون اجزائه
المفروضة بعضها متقدما وبعضها متأخرا لأنه ضمير غار الذات
والقدر أن التقدم والتأخر يستلزمان اختلاف الاجزاء في الماهية فيكون
ذلك الجزء من الزمان مشتقلا على اجزائه بالفضل والمقدراته جزء واحد
هذا خالف فاستعان بقول القسمه فيكون آتات وانماها التاليف على بعض اجزائه
الزمان سابق على البعض لذاته لكن يحصل منه أن التقدم الذي لا يجمع
التأخر يمكن أن لا يكون باعتبار زمان محيط بالتقدم والمتأخر فلم لا يجوز
ذلك في عدم الحادث حتى يكون مقدما على وجوده بحيث لا يجمعه
ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثاني أننا لما اعتدنا أن كل
جزء من اجزاء الزمان مسبق بجزء آخر كفي ذلك في حصول القبلية
والبعدية إذا المعنى يكون اليوم متأخرا عن أمس أنه ضر حاصل عند
حصول الأمس وأما انتم فلما لم تثبتوا قبل أول الحوادث شيئا أصلا
لم يلزم أن يكون أول الحادث شيء حتى يكون معنى متأخرا أنه لا يكون
حاصلا عند حصول ذلك الشيء فلما كفي في حصول القبلية والبعدية
في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبقا لزمان آخر بخلاف الحوادث
فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يقتضيان في الزمان إلى زمان آخر
ويقتضيان في الحوادث إليه فظهر الفرق وتقرر الجواب عنه طساهر الا
أن قوله وإن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه بل كان معناه أن اليوم لم يوجد
حين كان أمس ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لأنه بعد أن سلم
أن معناه أنه لم يوجد معه كيف يفرض أن معناه ليس كذلك بل شيء آخر

الاشتغال لم يكن فردا له بل هو أول المسئلة وأن أريد الاشتغال بالمعنى الإجماعي الشامل لاشتغال الموصوف على الصفات تختار
الثاني ولا يلزم الذاتية وهو ظاهر وحل الدليل الثاني أن المقارنة بين العروض والعارضين بمعنى الخارج المحصول لا يقتضي
أن لا يصح إطلاق اسم العارض وحده على العروض ثم إنما كان ذلك في العارض بمعنى القائم وليس كلا تأخيه إذا الشيء ليس

فرضنا بهذا المعنى بالنسبة الى افراده في الدليل الاول خاصه بين الاشتغال بمعنى اشتغال الكل على الجزء وبين الاشتغال الذي للوصوف على الصفة بالنسبة الى الصفة وفي الثاني خلط بين العارض بمعنى الخارج المحمول وبين العارض بمعنى القام كافي الاعراض ثم يكون الوجود ليس بكل **﴿ ٣٤٠ ﴾** مع انه مطلق لا يخلو

عن "عاجبة الالهم الان يد بالطلاق
معى الجرد ومردمان الوجود معفوم
واحد شخصى لا يعرض لشيء اصلا
موجود بذاته وسائر الموجودات
موجودة يتلقى بينها ويده كاهور أى
بعض المألوهين (قال الحكماء او باعتبار
الجمعية ان لم يكن له نوع لما سبق ان
الجمعية طبيعة نوعية) اقول على
تقدير كون الصورة الجمعية طبيعة
نوعية يلزم ان يوجد لكل صورة
جمعية مخصوصة ما يشار كها
في نوعها لان كل جسم معين يوجد
ما يشار له نوعا كيف والصورة النوعية
داخلية في الاجسام الفلكية والنفسية
مختلفة بالنوع وكذا الهوليئات
في الانلاك مختلفة بالنوع ومختلفة
لهولى الناصر بالنوع واختلاف
الاجزاء بالنوع يستلزم اختلاف
مركباتها نوعا لا محالة فهذا الانبى
كون الواجب تعالى ليس شبيها
من الاجسام الفلكية بل انه
ليس شبيها من صورها الجمعية الا
ان يقال المقصود من كونه جمعا معنى
الجمعية وهذا كما ترى او يقال يلزم
التركيب حيثئذ وهذا دليل آخر
بالحقيقة فانيا مل والجواب انه اذا ثبت
ان كل ماله متماثلة من نوعه كان ممكنا
لذاته فاذا كان الواجب تعالى سانه
جمعا وكانت الجمعية التى هى
جزؤه طبيعة نوعية وقد وجدت

فالاولى ان يقال كما ذكره الامام لانسلم ان معنى قولنا اليوم متأخر من امس
ان اليوم لم يوجد مع امس والا لكان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد
معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس وللفظة كان مشعرة
بزمان معنى فيكون الزمان زمان سلتا ان مضاه ان اليوم لم يوجد مع امس
لكن المية اضافته والاضافة متأخرة عن المضامين فلا يكون المية نفس
اليوم او نفس امس بل ليس مضاه الان اليوم يوجد في زمان لا يوجد امس
فيه فيكون الزمان زمان وبهذا البيان يلزم الزمان الذى مع الحركة
زمان آخر قوله (والجواب) تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهى
ان الوجود الغير القار الذات لا يتسع احزاه في الوجود فيكون بعضها
قبل وبعضها بعد فته ما يحكم العقل يتقدم بعض الاجزاء وتأخر
بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان
فانه اذا فرض اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الا يوما واما وحكم العقل
بان اليوم متأخر وامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير
مفهوم اليوم وامس بل بمجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه ما حكم
العقل يتقدم بعض احزائه وتأخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء
آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها يعقل متقدما ومتأخرا واما حكم
العقل بتقدمه وتأخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم او متأخر اذا عمده
هذه المقدمة فعول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاحزائه
بالفصل واذا فرض العقل له اجزاء متقدم بعضها وماخر بعضها ليسا
امرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها متقدما والبعض
ماخرا كالسواد والبيض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود
وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتأخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب
ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقلية والعددية امران
موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء تقتضيها
اقتضاء العلة لمطول بل مضاه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم يتضح
في تصور تقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها بل في التصديق بان بعض
الاجزاء متقدم والبعض متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف
الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكتفى في تصور تقدم بعضها
وتأخر البعض واما بما يتصور متقدما او متأخرا لوقوعه في زمان

من فردا ما مشاكل جزؤ الواجب فكان جزؤ الواجب ممكنا ويلزم منه امكان الواجب **﴿ متقدم ﴾**
ويرجع قوله او باعتبار الجمعية الى ان الجسم ممكن جزئه الذى هو الجمعية لكونه طبيعة نوعية والمقدمة الاخرى
وهى ان امكان الجزء يسرى الى امكان الكل لما كان طاهر اطوى ذكرها (قال الحكماء ومضاه ان الاساس مفرغ

غير نوعه) القول ليس كلمة من صفة للاستشاه ولا للفرغ لان السثنى منه في الاستشاه الفرغ غير منه كقولهم في هذه السثنى منه بل هذا من قبيل ما خال هذا مستثنى من الحكم الكلي الفلاني وليس المقصود ان الحكم مستثنى منه بل انه لا يشاؤه وفيما نحن فيه ﴿ ٢٤١ ﴾ كلمة من جاتلة على الحكم الاستشاه من قوله غير نوعه وصريح

به قوله ليس من نوعه فلا ضابط (قال المحاكات وحيد لا حاجة الزيادة تلك المقدمة) اقول اي تلك المقدمة الاخرى وهي ان الوجود لما كان ملزما على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشارك القائم بالذات وحيد لا يشارك في الكلام (قال المحاكات وظاهر انه هذان) اقول حل قول الشيخ افي الاشياء على انه تفسير وتخصيص للسثنى المذكور فيه وحل قوله لا يدخل الخ اما صفة لماهية او لاحص الاشياء وحيد بصير هذان انا حل على انه تفسير للجملة المذكورة وان كان المقصود بالتفسير هو السثنى البهم في الجملة الاولى وجعل قوله لا يدخل خبرا عن الاشياء لم يبق شارفا في الكلام ولا يذهب عليك ان جعل الاشياء تفسير للسثنى المفرد خلاف الظاهر وكذا جعل لا يدخل صفة او احلا خلاف الظاهر المساق الى الفهم وما الباس على حل الكلام على خلاف الظاهر الا ان اردنا الاعتراض عليه فامل ولا تخبط (قال المحاكات واما ان الواجب ليس له ذات يشارك فيه شئ آخر فمذنب) اقول وذلك لانه يجوز على هذا التقدير ان يكون ذلك الوجود الذي هو عين ماهية الواجب مر كبا من جزئين احدهما جنس مشترك بين الواجب تعالى وبين غيره والثاني فصل يميزه

متقدم او متأخر وبهذا لا يقف السؤال الا عند الوصول الى زمان فاذا قيل لم يقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث فيقال مثلا لان هذا الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة يقال لا انها كانت امس وهذه كانت اليوم توقف السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان يفتنى بعضها التقدم وبعضها التأخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة في الخارج فيكون بعضها على التقدم وبعضها على التأخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان الاحكام العقل بتقدم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار ويكون ماهيتها هي عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح اختار في جواب النقص المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابه ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور انهما قد قسم فان القليلة والبعدية الثنتين لا يجتمعان لا بد ان يكونا بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان فيحسب الزمان الذي هو نفس النفس والبدن واما في غيرها فيحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد واما حديث الماهية فمعية الحركة للزمان غير معية الشئ للزمان فان معية الحركة للزمان هي متى الحركة اي كون الحركة في زمان ومعية الشئ للزمان هي كون متى احدهما عين متى الاخرى كونهما في زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن الماهية بخلاف الثانية فانه يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان قوله (يرد بيان ماهية الزمان) قد علم ان قل كل حادث امرا مقبدا متصرا والتجدد والتصرم لافضلان من تغير والتغير ههنا لا يكون الا على سبيل التدرج وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك فالزمان متعلق بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث فكل حادث قبله زمان فكل زمان قبله زمان آخر فالزمان متصل لا الى اول فهو لا يتعلق بحركة مستتية لوجوب انقطاع الحركات المستتية بل بالحركة المستتيرة وهو يحتمل التقدير لما مضى يساه في فرض الحركة المنطبعة نهايتها على بداية الحادث من ان القيل من نصف الحركة اقرب وانقص ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد قوله (فهو كية للحركة لا من جهة)

من غيره واقول قدمي فيما سبق انما ان غير الواجب الوجود لا يشارك غيره في ماهية وهي اعم من الماهية الوهية والجنسية لان كل ماهية لمساواة مقتضية لا مكان الوجود لان الواجب ليس الوجود فرض انه ليس عين ماهية اخرى ولا جزء لها فاهية غير الواجب ليس وجودا سواء كانت نوعية او جنسية واذا لم يكن وجودا لم يكن واجبا بل انما له امر ان

لأن وجوده لا بد أن يكون حيناً في الواجب فيكون مقتضية لا يمكن الوجود بجهة أما بالنظر إلى ذاتها فلا يتصور
أما أن يصب وجوده لا أم والأول هو الواجب والثاني هو الممكن ولذا اتضح تلك المسألة لا مكان فلو لم
اقتضاء ماهية الواجب لا مكان هذا خلف وأما أن الفصل ﴿ ٣٤٢ ﴾ يحتاج إليه لمطابقة المسألة

العقلية الموجود الخارجي فهو بابه
إن الشيخ لم ينسب وليس له فصل
ولاحظة بل قال لا يحتاج إليها
أي في تميزه تعالى عن غيره ولا يخفى ترتب
ذلك على ما قبله وأما أنه ليس له
فصل فلهذا إذا لم يكن له جنس فليس
له فصل إذا لا جنس له لا فصل له
على ما يحد في النطق وإيضاً لما ثبت
به أن لا يكون له جنس ثبت في أن يكون
له فصل إذ طبيعة ذلك الفصل
لا يكون عين الوجود والكان واجبا
فيعدد الواجب هذا خلف فثبت
أن يكون صغيراً فيكون ممكناً ويلزم
من إمكانه إمكان الواجب وأما في
الخاصة بل العرض العلم إذا كانت
من الصفات الحقيقية فثبت عند
مبان في الصفات الزائدة على
الذات فأمثل (قال المحاكات وجب
أن يكون حقيقة الله تعالى مخالفة
لوجودات الممكنات في الماهية وهو
خلاف ما ذهب إليه) أقول هذا
يتأق ماسبق آتفا حيث أورد قوله
فيكون جعب وجودات الممكنات
متساوية في علم الحقيقة بذاته تعالى
على أنه محذور لازم ولو كان هذا
مذهبهم فليس لزومه محذورا
عندهم فكيف يوجد السؤال الذي
حرره الإمام وكان توجيهه أن هذا
الكلام من الإمام كانه تنبيه على
أن الشيخ في تقرير السؤال والجواب

المسافة (الحركة لا تقبل الزيادة والتقصان لذاتها بل لمسافتها زماناً فالوجود
حركتهما في فرسخ والأخرى في فرسختين ولا ينظر إلى المسافة
والزمان لا تمل طول أحدهما وقصر الأخرى فكمية الحركة إنما هي
من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان أما من جهة المسافة
فلأنها كم تطبق عليها الحركة فالحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة
إلى كل المسافة فجزئها الكمية بحسب المسافة لتقول إن الحركة كمية
عرضية والمسافة كمية أخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وأما الزيادة
والتقصان يرمزان الحركة لكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم
وأما من جهة الزمان فلهذا كم تطبق على الحركة حتى أن الحركة
في نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية
الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة
المسافة جهة التقدم والتأخر الذين يمتنعان ضرورة أن المسافة تنقسم
إلى متقدم ومتأخر في الوضع يمتنعان معاً في الوجود وجهة الزمان جهة
التقدم والتأخر الذين لا يمتنعان فالزمان كمية الحركة لأن جهة التقدم
والتأخر الذين يمتنعان فإنها جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة
من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يمتنعان فإنها
جهة الزمان قوله (قال الشيخ في الشفاء التقدم والتأخر في الحركة
تابعان) أما التقدم والتأخر في المسافة والتقدم والتأخر في الزمان فكما أن
المسافة إذا انقسمت إلى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام
إلى متقدم ومتأخر كذلك الزمان إذا انقسم إلى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة
إلى متقدم ومتأخر بحسب ذلك أيضاً حتى أن التقدم من الحركة هو ما حصل
في التقدم من المسافة والزمان والمأخر من الحركة ما يحصل التأخر من المسافة
أو الزمان لكن التقدم والمأخر من المسافة أو الزمان لكن التقدم والتأخر
من المسافة يمتنعان معاً في الوجود ومن الحركة والزمان لا يمتنعان فيكون
للتقدم والتأخر في الحركة خاصية من جهة ما هما أي التقدم والتأخر
للمسافة لا من جهة ما هما المسافة وتلك الخاصية كونهما لا يمتنعان
ويكونان أي يكون التقدم والتأخر معدودين بالحركة فإنا نجد التقدم
والتأخر بحسب أجزاء الحركة حتى أن الحركة إذا تجزأت فجزئها كانت
أكثر كان عدد التقدم والتأخر أكثر وإن كانت أقل كان عدد ما أقل بعدد

مناقض لذهبه في الحقيقة ما ذكر اعتراض على الشيخ لأصل الإمام والمراد بقوله خلاف ما ذهب
إليه خلاف ما يلزم من مذهب إليه وهو أن الوجود الواجب يسرى الوجود الممكن في كونه وجوداً على ما مر في تقرير

السؤال (قال المحاكيات وهذا يقتضي ان يكون اثباته تعالى من غير ان هذا القيد المنطقي على ما جرى
الامام والشيخ) اقول لم يكن قول الشارح والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا داخلا في جواب سؤاله
العام وكانه انما ذكره في ٢١٤ د فعلمنا لسؤاله بما هو في هذا القسم فاعلم (قال المحاكيات لجواب

ان يحد باللوازم) اقول فيه مساهلة
لان كلام الشارح حيث قيل على ان
التعريف باللوازم المخصوصة
تعريف يقوم مقام الحد وليس حدا
حقيقيا وايضا حذف الاجزاء
الخارجية في السؤال لاجلها (قال
المحاكيات قلنا الاستدلال بالغة على
المطلوح) اقول هذا خلاف ظاهر
الكلام لان مقتضى الظاهر ان اثبات
الواجب بطريقتا اولى من اثباته
بالطريقة المشهورة بناء على ان
البرهان الملى اولى من البرهان
الافى وكلام الشارح كما صرح عليه
حيث قال فذكر الشيخ ترجيح هذه
الطريقة على الطريقة الاولى بانه
اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين
الى آخر ما قال وصلى ما ذكر يكون
معنى الكلام ان اثبات الممكن بالواجب
اولى من العكس واما المراد ان اثبات
الواجب بهذا الطريق اولى من
اثباته بالطريق المشهور لان الموقوف
اولى في هذا الطريق هو الوجود
المطلق دون الممكن بخلاف الطريق
المشهور فان المطلوب فيه اولا هو
الوجود الممكن وايضا في هذا الطريق
استدلال من الوجود هل هو ممكن
او واجب من غير اخذ كون الشيء
ممكنا بل اخذ الامكان فيه على
سبيل الاحتمال لا يلزم في الحقيقة
ليس الاشتغال من الامكان اذ لا يعتبر

الاجزاء المتعددة والمتأخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت
كان مقدارها الزمان فالزمان حد الحركة اذا انقسمت الى متقسم ومتأخر
تبعها لا تقسام المسافة لتبعها لا تقسام الزمان وهذه التكتة الاخيرة
اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتأخر في المسافة
لا في الزمان لتلازم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم
والأخر الذي لا يمتنعان وليس هذا الا التقدم والأخر الزمانيين فهو
مستلزم لدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفاء قوله (ريد
بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة) الحادث قبل وجوده
اما ان يكون ممكنا ان يوجد او متعنا ان يوجد والمتع ان يوجد لا يوجد
ولو وجد لم لا يتسلسل فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فاما مكان
وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود
وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لم
تقبل الشيء بنفسه وايضا امكان الوجود امر الشيء في نفسه وكونه
مقدورا للقياس الى الفاعل لا يقال سببي ان الامكان امر اضافي وهو
يتأق القول بانه امر الشيء بنفسه لا نقول المراد ان الامكان امر الشيء
لا للقياس الى القادر فيكون مقارا لكونه مقدورا وحيث اما ان يكون
جوهر لا في الموضوع او عرضا في الموضوع والاو لم يحال لانه امر اضافي
والامور الاضافية لا يكون جوهر فانه اذن عرض موجود في محل
ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان
صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان
مقارن لعدم وهو قوة الوجود ومادة وهي موضوع تلك القوة ولا يخفى
عليك ان المقدمة الثالثة بان الامكان ليس نفس القدرة لوحده من البين
ثم البيان دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما
ان الامكان سابق عليه فربما يذهب الوهم الى انه هي فاوردت تلك
المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكان سائلا يقول المراد
بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي والامكان الذاتي فلو كان الاول
فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود قوله لان كل حادث
فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او متع الوجود قلنا لا نسلم المحصر
وهو طاهر وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محصل غير الممكن

فيه التصديق بكون الشيء ممكنا وفي الطريق المشهور يعتبر كون الشيء ممكنا ويصدق به ثم ينقل منه الى وجود
الواجب ثم بعد ذلك افتاد ان اثبات الممكن بالواجب لانه برهان من الملة على المطلوب اولى من عكسه (قال المحاكيات
بل البناء يحدثه من لا قسرية) اقول فيه مساهلة اذ قلنا هر ان تلك البول حول عرضية وان حركات الاجزاء

والآلات حركاته منية ثم البناء ليس فاعلا لتلك الميول على تقدير تحققها في الاجزاء حقيقة وبالذات بل الفاعل لها والمركبات التابعة لها هو الطبيعة المتسورة على مامر والاطهر ان يقال فاعل الحوادث مطلقا هو البديء القياض والبناء من جهة شرائطه باعتبار وجوده في الزمان ﴿ ٣٤٤ ﴾ الاول ولا يجب اجتماعه مع

الشيء الطول دائما فاسأل (قال المحاكات وتلك الواسطة اما ان تكون من النسا هل ايضا) اقول فيه مساهمة لانه يشك فيهما اذا صنع احد سكينا مثلا وقطع به الخشب فالاصوب ان يقال اما ان يكون واسطة في وصول اثر الفاعل الى متفصله كان الصادر صادرا بالاكلة وان كان صادرا عنه غير ذلك كان صادرا بالتوليد (قال المحاكات فلنجاوب الشارح ان هذا لا يتعلق بالتوليد الخ) اقول الاظهر ان مقصوده انه ليس بمسألتنا بل صرفا على ما زعمه الامام لا يليق بآداب العقول انما يكون كذلك لو كان محصيا بلفظ دون لغة اما لو كان بمشاعلي وجه يتناول اللغات كالمادة اللغوية التي اشتمل المنطوقون بها فكثيرا ما بحث عنها ارباب العقول لاعتراض يتعلق بها وما اقول الشارح رحمه الله ولما كان الفعل الى قوله فوضع الفصل فوقع في كلامه اضطرابا ولا فخط الفائدة في كلامه على ما قررنا ثم لا يخفى ان مجرد هذا الكلام على التوجهين يتدفع كلام الامام بانهم لان السبح اشتمل بآيات ان العمل في اللغة والعرف لم يقتصر في مفهومه الاختيار وهذا بحث يتعلق باللغة المفصولة وليس مناسبا على اصلاح من الشيخ ويمكن دفعه بتوجيهنا بان ليس مقصود

بل من المحال ان يقوم بغير الممكن والالكان الممكن في نفسه غير ممكن اجاب عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ذكره الشيخ في التفصيل تقريره ان المراد الامكان الذاتي اعناه محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشيء شيئا آخر كوجود الجسم ايضا فالممكن ان يوجد اما يمكن ان يوجد شيئا آخر او يمكن ان يوجد في نفسه قال كان يمكن ان يوجد شيئا آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ايضا لان الامكان ههنا مضافة الى وجود الايض وهو وجود الجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر وهكذا ما يقال الجسم يمكن ان يوجد له الياس فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا آخر هو ايضا والعرض من قره فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخره او بالقياس الى ضروريته موجودا آخر التصريح معنى الوجود بالعرض بصارتين متقاربتين المعنى فان احدهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد لشيء شيء آخر وتايهها ان يوجد شيء شيئا آخر ولا تترك انه متى وجد شيء لشيء يصير بحسب وجوده له شيئا آخر وبالعكس وكما يقال الماء يمكن ان يصير هوا قال الامكان فيه بالقياس الى وجود الهواء في المادة المائي وهو وجودها بالعرض وكما يقال الماء فيمكن ان تكون موجودة بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة بالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذي هو وجود المادة بالعرض لا وجود لها في نفسه فهذه الاسماء تستدعي شئنا حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر او يوجد له شيء آخر وهو موضوع موجود معها هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا في غيره اومع غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بغيره وبين غيره فان كان بحيث متى وجد كان قائما بغيره اومع غيره فهذا الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان موجودا لا يوجد الا في غيره اومع غيره فلما يمكن ان يوجد قبل حدوثه ادرك ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره اومع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره اومع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما

الشيخ البحث عن خصوص لفظ العمل بل عنه وعن مراد فانه في سائر اللغات ذكره ﴿ لا متع ﴾ وقع على سبيل التمثيل ويمكن ان يقال ايضا هذا وقع في كلام الشيخ تبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات واليه اشار الشيخ حيث قال فلنسا نلقت الان الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة الخ والشارح لم يرض له ههنا اكتفاء

بما قرره آتفاته شرح كلامه حيث قال واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمقتضى وان كان هذا البحث لفظيا وقد اشار اليه صاحب الله كات حيث قال واذا قدمه بالمقول وكان المتكلمون يزيدون في معناه الى آخر ما قال فاقوه (قال) ﴿ ٣٢٥ ﴾ المحاكات ليس هو العدم لانه نفي صرف) اقول هذا مسا في ظاهر

الشرح والاصوب ان يحمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر من لفظه وهو ان العدم ليس اثر فاعل الوجود الذي كلاته الان فيه على ما دل عليه قوله فلن يعلق بفاعل وجوده المفعول وقال في كون هذا الوجود موضوعا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل حيث نفي في الاول الفاعل المخصوص وفي الثاني نفي الفاعل مطلقا فدل على انه اراضي الاول انه احتاج الى فاعل ولكنه فاعل العدم لا الوجود وهذا موافق لما اشتهر عنهم ان عدم الوجود علة الوجود علة العدم هذا ويكر الى ما قال فاعل الوجود لا المحقق مني على ان تأثير العدم في العدم ليس العدم تأثير الوجود في الوجود على ما اشار اليه سابقا وقد فصلناه هناك وعلى هذا كان كلام الشيخ منيعا في البحث المشهور هذا لكن على السارح حيث ان يشرح كلام الشيخ حيث ما اقتضاه لفظه ويحمل العبارة على البحث المشهور هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع فتأمل (قال الله كات والظاهر ههنا من وجوه ان المراد عوله غير الواجب بالذات اما العموم بحسب الخارج الخ) اقول نختار الثاني ونقول المراد من لا يمكن ان يكون انعم من لوازمها الذين زومها بحسب المفهوم اذ يجبر بالظن الى المفهوم لا يجبر العقل بتحقيق الزوم منعنا عن الازم وليس هذا تخصيا شيئا بالذات بل يتوهم

لا منع ههنا به او معه فيكون ذلك اعمر موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وقوله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك لشيء اما يصح في الحسب الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع شيء هو موضوعه ليس حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير تعلق بالاعتناء ان يكون حادثا اذا كان حادثا ان كان له قبل حدوثه امكان وجوده ليس بعرض ولا لكانه موضوع فيكون الممكن مسوقا بموضوع يعلق به امكانه والتقدير لا علاقة به وبين موضوع ماسي الموضوعات فليس ان يكون امكان وجوده جوهر قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف يجوز هو فلهذا الممكن امان من متع ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود الشيء لشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء اوسع شيئا واما امكان وجوده في موضوع موجود معه وبالفصل في الاسماء الخاتمة اما اعراض او صور او كسرات او نفوس ولا عراض والصور امكان وجودهما هو امكان وجودهما في جسم او مادة وامكان وجود المرآت هو امكان وجود صورها في موادها واما مكان النفوس فامكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون آفة لها في الاستكمال وجع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المطلوب وانت يادني تأمل في القسم الاول يرجع الى القسم الثاني والعكس فقد كفي احدهما في البيان ما قيل او كانت هذه الامكانات التي هي قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالعرب والعهـ لكنها تحلف فان امكان وجود العرس مثلا ياترأس الى الهول اهل العرس وباسية الى لفة صر بعد رالى المعادن فيه بعدما والى مادة الدان فيه قرب والى التطفة اقرب ثم الى العنقة ثم الى المصضة ثم الى اللحم فامكان الحد قبل وجوده يختلف ولا يكون امكانا ثانيا لاجاب بقوله امكانات هذه الاسماء الخ ويحرر الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء في شيء او معه وله اعتباران احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجى واما الثاني فانه لا يحد من قوة يختلف قريبا بعدا وكون قول الامكان على مر اعيانها لا يشك في الاختلاف بالذات والحد ولا شك

وتجنى ما شئت الى ذلك وهذا ﴿ ٤٤ ﴾ نزلت كونه من العدم ليس واحدا باداء ليدعى بجرم لفظه هـ من والعارفين وما ذكره من عرض التنبيه فلا حجة في السب ان من لا تصور طريقه حتى التصور و بعد ملاحظة الطرفين وتصورهما يلزم لهما لا يشك فيه وما نقل عن الشيخ من العرض فلا يدل على ان الواجب بالذات

ينفرد العقل ان يكون مسبوقا بالصمم اذ الفرض فيه ليس بمعنى الجوز بل بمعنى التقدير (قال المصنفان
 وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص) اقول بعد تسليم كون الواجب اقترانهم من المسوق بالعلم بحسب
 المفهوم مطلقا كيف يجوز ان يكون عرضيا لا عرض لشيء لا يكون ٣٢٦ ٤١٦ مطلقا من الاخص

بحسب المفهوم كما صرحوا به اذا قل
 يجوز النظر الى المفهوم تحقق الاخص
 بدونه فلا يكون اعم مطلقا ثم يجوز ذلك
 في الذاتي والكتاب ليس اعم من الانسان
 بحسب المفهوم مطلقا من وجه
 اما كون اعم منه مطلقا بحسب
 الصدق فالحق ان يقال اذا كان
 الاعم لازما لماهية الاخص لزوما يثاب
 لا يجوز العقل نظرا الى مجرد مفهوم
 الاخص تحققه بدون الاعم فهنا
 تحقق الاعية الطائفة بحسب المفهوم
 بدور ان يكون الاعم ذاتيا للاخص
 على ما شرنا اليه اقول وانت تعلم انه
 على تقدير كون الصام ذاتيا للاخص
 لا يلزم ايضا كون المحمول عليهما
 محمولا على العلم اولا وعلى الخاص
 ثانيا الا يرى ان الضاحك مثلا محمول
 على الحيوان وعلى الانسان مع
 انه لحق للانسان اولا وبالذات
 وللحيوان ثانيا بالعرض ولهذا كان
 من الاعراض الاولى للانسان ومن
 الاعراض الثرية للحيوان فالصواب
 في توجيه كلام الشيخ ان قال المراد
 انه اذا كان شيء واحد محمولا على
 العلم اى لا من حيث تتحقق في ضمن
 خاص والخاص ايضا وكان
 ههنا محل واحد وعلو واحد
 كان العلم اولا وللخاص ثانيا وهذا
 معنى والضاحك بالقياس الى الحيوان
 ليس كذلك بل على ما ذكرنا
 من ان يثبت قوله من غيره كس و يث

ذلك لا يكون الا بتساوي اختلاف استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع
 لا مكان الداعي ايضا يختلف من حيث تعلقه به وثنا بينهما من حيث
 وجوده في نفسه وبهذا الاعتدال امر لازم لماهية الممكن بالقياس
 الى وجودها لا يتخلف اصلا كالوجوب ولا يتساع فقد علمت ان عدم
 اختلاف امكان الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي احلاسه نظرا الى وجود
 موضوعه بقى دلي الاستدلال منع وهو اننا لانعلم ان الحاد ان كان قل
 حدوثه ممكن الوجود اكان امكان وجوده اما جوهر او عرض وانما
 يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو مجموع جوابه انه لا يثبت
 ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء بل انما ان يكون
 موجودا في الخارج ولا يكون واما كما يشهد الى صريح وجود في
 الخارج اما اذا كان موجودا في امر واما فيمكن موجودا وله متعاقف
 في الامر الخارجي في حيث تعلقه به يستدعي وجوده في الخارج كما في بحث
 التقدم والآخر وهذا الجواب وان كان قد اشرنا الى دفع اشكاله
 الامام اكده لا يثبت في التعليل لان المتعاقف يثبت الى مضم آخر وهو اننا لانعلم
 ان الحادث له قل وجوده امكان وجود شيء في شيء وان يكون كذلك
 لو كان كل حادث لا يوجد الا في شيء وبسببه كما كثر توقف على كون
 الامكان اما عرضا او جوهر او اهل المسئلة لا يبال كل حادث فيه
 يوجد في شيء او مع شيء لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا ولا ممكن
 وجوده هل حدوثه لكن متى وجد لا يوجد الا جوهر فانه له من غير
 تعلق بمير علو امكان وجوده في شيء لا كوجوده بل وجوده جوهر
 قائما بذاته وانما يمكن قل وجوده جوهر قائما بذاته لو كان وجوده ضروريا
 لو لم يكن موجودا لا يتمتع ان يكون جوهر قائما بذاته فيلزم ان يكون قل
 وجوده موجودا هذا خلف واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع
 شيء فلا يكون امكانه الا امكان وجود شيء في شيء او مع وهو المقصود لانا
 نقول المستمع هو ان يكون بشرط عدم لاقى رعت العدم فيمكن ان يكون
 جوهر قائما بذاته قل وجوده وان لم يمكن ان يكون بشرط ان يكون قل
 وجوده وهذا المنع وارد على لشي الاول ايضا فان المتعاقف هو القيام بالغير
 بشرط عدمه لاقى وقته فيمكن ان يوجد العدم ويعوم في طار في غير الشاه
 لما ثبت ان الحادث قل وجوده ممكن اوجوده قائما بوجوده لا ك

السارح بانه قد خلق الاعم واليخلق الاخص من العلم المراد بالخوفه الاعم ماد كرامه ومما به ناكاه ٣٢٧ ٤١٧
 هناك لخلق واحد وكان للاعم في ضمن الخاص كان الاعم اولا ولذا في الكلام في ان ما من شيء من هذه النفس
 فنقول لا يمتنع على العالم ان الوجوب بالغير بالمر الى ذاته مع قطع النظر عن يساره كالسوق ما عدم بخلق العالم

بالتفسير والافتقار اليه وظاهر انه لا يمكن في العلول الواجب بالتفسير الحادث الاتفاق واحسد بالتفسير وحقه هذا
 يدفع القصد يلحق في الصفات اللاحقة للاخص بالموقوف بمفهوم الذاتي بالقياس الى الجنس والفصل لان ههنا
 يتعلق بالموقوف ههنا بنحو ﴿ ٣٤٧ ﴾ ان يفهم هذا الموضوع (قال المحاكات لاننا نسلم انه لو خلق الاخص

بالذات لم يلحق بغير الاخص الخ)
 اقول ما يعرض لاناوع مفهوم
 كالمشي الحيوان لا يكون طارضا النوع
 مخصوص منه ككالا انسان لذاته
 اذا وكان المشي طارضا للانسان
 لذاته كان من العوارض القريبة
 للحيوان وعرضا اوليا للانسان
 فنبني ان لا يبحث عنه في العلم الذي
 موضوعه الحيوان ويبحث عنه في العلم
 الذي موضوعه الانسان هذا خلف
 وتوضيحه ما قررنا ان الكلام فيها
 كان ههنا لحوق واحد بل الحق
 ان العروض الاولى له والحيوان
 المشترك بين سائر ما يررضه المشي
 ويحمل عليه وهذا ضروري
 فدهولوا في مباحث الموضوع عليه
 واما استزك الامور المختلفة في لازم
 واحد منها فالحقيقة ذلك اللازم
 لازم للقدر المشترك بينهما واذ لم يكن
 واحدا واحدا منهما ما يخصه من حصة
 ذلك المفهوم الذي فرض كونه
 لازما واما التفسير من حيث هو فاعلم
 يكون لازما للقدر المشترك بين الكل
 بطريق ذلك انهم قالوا جواز توارد
 الملل المستقلة على العلول الوعى دون
 التخصي مبنى على ان في الماويل
 النوعى كان معلول كل علة مخصوصة
 هرمان ذلك النوع مغاير للقرى الذي
 هو الماويل الحقيقي لعله الاخرى واما
 اذا اصبرت الطبيعة من حيث هي مع

امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجوده
 فلا يكون الحادث ممكن الوجود هذا خلف وفيه نظر لانا غول لاننا لم
 امكان الوجود لو لم يكن موجودا في الخارج لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما
 يكون كذلك اولزم من انتفاء مبدأ لمحمول انتفاء الجمل الخارجى وهو مجموع
 فان الصى ليس موجود في الخارج وزيد اعنى في الخارج والاولى
 ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادى باليقال لاشك في امكان
 الحادث فامكانه اما ان يكون كافيا في فضاء وجوده من السد اولاً
 مان كان كافيا لانه قدم الحادث وهو محال وبالجملة ان توقف فضائه
 على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا لا سبيل الى الاول
 والازم قدم الحدب والشرط المحدب يتوقف ايضا على شرط آخر
 محدث، هكذا الى غرض النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على
 وجود هذه الشروط العبر المشاهدة وهو محال والازم التسلسل في امور
 موجودة مبنية او على عدمه اما ان يكون مطلق الدم وهو ايضا
 محال ولازم قدم الحادث او عدمه الا لاحق فكل شرط يكون معدا
 لانا لا معنى بالمعد الا ما يكون انتهى موقفا على عدمه الا لاحق ككون
 الجسم في اواسط الاحياز فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز لا معنى
 ان الكون في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والازم كون الجسم
 في مكانين معا وهو محال بل معنى انه يكون في الوسط وينعدم كونه فيه
 حتى يمكن ان يكون في المنتهى فهذه الشروط التسلسله كلها تنازل قرب
 وجود الحادث الى امضاء الله فلا بد ان يحدث بحسب حدوث كل شرط
 شرط حاله مقرر الحادث الى إيجاد العلة فتلك العلة المقررة لا تكون
 قائمة بالحادث لانه ليس عو حود بعد بل بوجود آخر وذلك الوجود
 اما ان يكون له اتفاق بذلك الحادث اولاً واساى ضرورى الطسلان
 فحينئذ اول وهو الذى نسميه مادة وتلك الحالة المقررة امكانا استعداديا
 وسئل بعض العلماء لم يزول الاستعدادات عند حصول الوجودات
 بقال الاستعداد ناقص بل واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل
 الطلقة فانه اذا حصل لها استعداد ان يكون علقه وجب ان يزول
 عنها استعداد التطعية فانه لو لم يزول عنها استعداد صورة التطعية لم يزول
 عنها صورة التطعية بناء على ان امارة الضرر بحسب الاستعداد فقد

قطع النظر عن الازهراد ولا يحط من حيث انها واحدة فلم يجز توارد الملل عليها جربان دليل امتناع
 التوارد على الملل السخسى فيه على ما فصل في موضعه (قال المحاكات فلابد ان يكون وجوده من ذاته في شئ
 من الوجودات ويكون وجوده من التفسير في جميع اوقات وجوده) اقول فيه يبحث ادمن قال بان الاتفاق بالاعمال

هو الحدوث وان المعلوم انما يتعلق بفاعله من جهة حدوثه لانسلّم انه لو لم يكن وجوده في اوقات بقائه من ذاته لابد ان يكون من شبره بل هو تعالى لا يتعلق بوجوده في اوقات البقاء بله اصلا لاذن لا يغيره لان سبب التعلق عند لم يمتنع في هذا الوقت فلا بد في الوجود عليهم من سلوك ﴿ ٣٤٨ ﴾ طريق السبب وايات ان سبب

التعلق هو الوجوب بالغير وهوانا
في جميع اوقات الوجوب فليزيم ثبوت
الاختصار في جميع اوقات الوجود
(قال المصالحات لانه لما كان سبب
التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان
ممكنا يكون مقترا الى الفاعل الخ)
اقول فيه بحث اما اول فلان صدق
الشرطية المذكورة وهي ان الدائم
اذا كان ممكنا يكون مقترا الى الفاعل
لا يستلزم محذور كون الدائم مقترا
الى المؤثر في الواقع انما يكون كذلك
او يمتنع مقدما وحل الكلام فيه
اذا الجمهور يتكرون جواز انصاف
الممكن بالاولم بل جعلوا ذلك من
خواص الواجب لذاته عند بعضهم
وليت شعري ما الفرق بين هذا
التقرير والتقرير الذي ذكره الشارح
الابان الشارح وضع موضع الامكان
الوجوب بالغير وطاهر في ان ذلك
لا يؤثر في كونه مصادرة على المعلوم
فالصواب ان المقصود ههنا ليس
زائد اعلى مجرد جواز ذلك الاستثناء
نظرا الى مجرد الامكان والوجوب
بالغير وحسنه يتم التقرير واما ثانيا
فلانه قد مر اثبات ان وظيفة الحكيم
البرهان وان لم يكن في لقا فلا يتدفع
المصادرة بمجرد ان لا خلاف في المعنى
فما سأل (قال المصالحات ونحن نقول
لا معنى للحدوث الا كون الوجود
مستوقفا بالعدم الخ) اقول ما غل

حصول استعداد صورة الطقة فاضت عليها صورتها وصكان
استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المصغرة زال عنها
هذا الاستعداد وقاض عليها صورتها وعلى هذا حتى ينتهي
الى الاستعداد الثام للانسانية قلت انهم قالوا بل صورة سابقة فهي
معدة للاحقه فالطقة مالم تصور بصورة عدة في الاطوار لم تصور
بالصورة الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة لا تجتمع مع اللاحقة
ولما كانت الصورة السابقة هي الوجبة لاستعداد اللاحقة فاذا انتفت
يجب انتهاء استعداد اللاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة
موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواتر عليها
الحركات العاكية والارصاع يحصل واسطانتها له ولحالة هي استعداد
الصورة اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل
في الاستعداد او لا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة وان كان لها
دخل يلزم انتفاؤه بانتهائها والتحقق ان الاستعداد مقول بالاشتراك على
معنيين احدهما الاسبق في وادى كيفة مفرقة للمعلوم الى افاضه الفاعل
واستحقاق الوجود ببقائه المعلوم قطعا واما الثانية المرددة هي
مستثناة عند الحدوث لما نحن فيه من تحقق هذا الص من سببه يقول ان المعد
عديمين عدم سابق وعدم لاحق كما ان زيد مثلا عديمين عدم سبق
ازي وعدم لاحق اذ امارات المعلوم يتوقف على عدم المعد واللاحق
والشرط قسمان شرط معد وهو لا يجتمع مع المعد وشرط غير معد
وهو ما يجتمع معه وتحقق الاعداد وتقرّب تأثير الصلة الى المعلوم
والاعداد بالقارسية آماده كردانيدن يعني مائة را ازجهت تأثير مؤثر
آماده كرداند ولا شك ان المعد يقرب الى الوجود فان افس يقرب اليوم
فلو لم يوجد افس لم يوجد اليوم فالحمد يحدث في المادة كيفة استعدادية
لكنها لا تليق مع المعلوم حتى اذا وجد المعلوم انتفى كيفة الاستعدادية
وانما اطلنا في هذا المقام ولم يحسز من تكرار المعنى الواحد بمسارات
مختلفة لانه منار الاوهام ومزلة الاقدام قوله (فظهر منه ان قول
افاضل السارح ا قال الامام العول بان الحدوث قبل وجوده ممكن الوجود
باطل لان الحادث قبل وجوده في محض وعدم صرف ولا يصح الحكم
عليه بالامكان او بغيره فان قبل الحادث قبل وجوده اما في محض او لا

الشيخ عنهم ان يعلق المفعول بالفاعل انما هو من جهة معنى راجع الى انه قد حصل للشيء وانما هو
من معنى آخر وجود بعد ما لم يكن وهذا هو معنى الحدوث بعينه على ما مضى الشارح واعرف به الامام ايضا
ثم اشمل في الرد عليهم الى ان لا معنى للدوام في ما هو التعلق بافعال ما لم يكن قولهم ان متعلق الله سائل

هو الحدوث لكن هذا الاشتغال انما في مقصوده لا مجرد انه اثبات للخلق عليه منهب العامة فكل ان الشئ
فهم من مذهبهم انهم جعلوا لما في الوجود من الوجود ذكره صاحب المحركات في حقيقته كان انما على
الشيخ بزيق الله وسوء ٣٤٩ في هذه كتاب الشيخ في الهيات اشياء في فصل اقسام العمل في نقل

هذا المدعى ورعا من كان ان
الفاعل والعلية انما يحتاج لهما ليكون
لشيء وجوده بعد ما لا يمكن ان يوجد
اشي ووجدت اعلية لوجودها في
مدعى من من طر ان السلي ١٢١
يحتاج الى العلية في حدوثه فاذا حدث
ووجد فقد استغنى عن اعلية فيكون
سند العلة على الحدوث فقط هذه
عبارته ثم اشبهه من يد على بهر
آخر في ما ذكره ههنا ثم ذكر هذا
البرهان حاشاه عن ذلك ثم لم يزل
عن ذلك المقام فنقول ما يصل من
مذهبهم انهم جوزوا بقاء المولود
بعد السداس منه وذلك يحصل
وجهين احدهما انهم توهموا ان
الخلق باله عل هو الحدوث باله
ادخيل لم يبق الا اتباع دين الله
وتابعهما انهم راعوا ان السلي
بالفاعل وان كان هو الوجود
لكن احتياج المولود الى الفاعل
و الوجود انما هو ان الحدوث
وبعد زالت الحاجة اليه فليس في
المقام الاول اني التوهم الاول وفي الثاني
اطل انهم لم يروا حتى انهم جميع
بما لا يتصورهم وبم ما سئله
وعلى هذا المقام الاول ليس يعلموا
انه متفق عليه بينهم وبين الشيخ
فهذا فترضه واستدل عليه واما
قوله وليت شري من يقول ان العلية
هو الحدوث فقد اتفقنا على
شيء هو هل هو الحدوث ادخله
فرب ودين من قال المتعني هو الحدوث
اراد بالحدوث هو الحدوث باله عل

وايما كان بما ذكرتموه واقفا اما ان يكون قيا بمضا فظاهر واما ذكر
دلالة في صحة الحكم عليه كونه لفاعلا فظاهر ان الحكم عليه بان
لضرورة اللط وضيق اشاره واما في التيق فكل وجود الحادث ليس
هنا في شي اصله فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه
واد الحكم هنا محكوم عليه اسمال الحكم وطعنا ثم عارضه بان الحادث
قبل وجوده مقدور لقادرو متيز عن القسم فلا يكون قيا بمضا وعارض
هذه المعارضة بان المتعني مبر عن الممكن مع انه في محض وهو متعني
احمال سبهي الامام في تسمية المعارضة وجوابه ان الحكم على الحدوث
انما لا يصح بالامور الخارجية واما باعتبار الذهنية كالامكان والامتناع
فجميع ههنا الخط فاعلم ان فرق بين الخارجيات والاعتباريات ونقول
ايضا ان اردتم قولكم الحوادث في وجوده في محض وليس بشي انه
كذلك في المتعني فهو ممنوع وان اردتم انه كذلك في خارج فليس وان
لام انه لا يصح الحكم عليه بالامكان حيث هو وطاهر قال ثم قلتم
بان الامكان امر موجود وما يدل على انه ليس بوجود رجوع احدهما
انه لو كان موجودا لكن اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجوابه
ان امكان الحادث امر اعتباري في نفسه متعلق بشي خارجي فله اعتباران
احدهما من حيث انه متعلق بشي خارجي وهذا الاعتبار ليس بوجود
في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي كما ان الاعداد
كائني امور اعتبارية لكنهم في حيث تعلقاتها بموجودات خارجية
يستدعي وجود معرفتها وقره هو امكان بل امكان وجود في الخارج
مستدرك بل لا معنى لقوله هو امكان اقتدير الكلام ههنا ان كان
من حيث تعلقاته بشي خارجي ليس بوجود هو امكان ومن الذين ارادوا
طائلا تحتهم والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان
وجود في الخارج وهذا مأخوذ من قول الامام حيث قال صريح العقل
ماضي بوجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود في الخارج كما مضى
بامتاع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج لكن هذا المسمى
لا يتعلق بعينية تعلق الامكان بالشيء الخارجي فاما اذا نظرنا الى امكان مجرد
الشيء مطلقا فان امكان وجود في الخارج وليس بوجود في الخارج واثباتها
من حيث ذاته وانه امر اعتباري في نفسه شيء من الاشياء قائم باله عل وحده

الذي هو متأخر عن الحاجة ولا يصلح ان يكون علته متعديا عنه وهو المتأخر من قولهم الاقتصار الى ان
في ان يخرجهم من عدم الى الوجود واما في الاحياج عنده فهو الحرب بمعنى كونه بحيث لو حذركا بوجه
سوقا بالعدم ومن المعلوم تقدم هذا المسمى على المعنى الاول وانه يصح ان يصرح في انه لا يخرج الى

وما ذكره الشيخ وبينه الشارح ان على التعلق لو كان ايضا كون القبول مسبوqa بالعدم على ما مره لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة خاصة بالفعل المسوق بالعدم في جميع احوال وجوده ولست خاصة بمحلة حدوثه فقط مني على انهم ارادوا بالحدوث حين جعلوه مسميا ﴿ ٢٥٠ ﴾ لتعلق هذا المعنى لا المعنى

الاول ولهذا قال الشارح الحذوث
ليس مختصا بحال الحدوث ثم قول
الشارح سواء كان المتعلق حادثا
او غير حادث منى على اطلاق لفظ
المتحول في كلام اصطلاح النجوم
وهو المراد للعارض لا على اصطلاح
الشيخ وليس قد تناقض بل التكلم
يفسر اصطلاح الشيخ (قال
الله كان ولا معني له سبب العلق الا
علة الحاجة فيكون السبب ياحيا
من علة الحاجة) اقول هذا منه
منى على الخلق بين علة الاحيا وعلة
الاعتقار ولاسكت ان علة الاعتقار
عند الحكماء منى ما هو المشهور نقله
الامام هو الايمان بالثبات والذى
من عليه اسع ارباب سبب الابق
هو الوجوب بالغير من المعارف ان
الامكان بالذات قسم على الوجوب
بالغير فليس عنه واما ان الشارح
ذكر ان هذا الفصل لبيان ان سبب
تعلق المتحول بالفاصل هو انه ممكن
لذاته واجب بغيره المقصود بالذات
منه الوجوب بالغير واما الامكان
الدائى فمعه مع الوجوب بالغير
من جهة انه سبب بحد ذاته ولاشك
ان كلام الشيخ والشارح محكم في
ان المراد الوجوب بالغير وهذا الكلام
غير محكم في ان المراد هو الامكان الدائى
في حل غير محكم على المحكم على

[illegible]

كسوف والشارح رحمه الله اثبت في البحر في هذا الدعي بطلية الامكان الافتقار ثم ما ذكره هنا من ان الوجوب
 بالغير سبب التعلق بمعنى ان تعلق الوجود بالفاعل بسبب ان الفاعل يحمله واجبا يظهر في هذا المقصود فاعلم
 انه في (قال المحاكات) ٣٥١ اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا اقول

لو كان المطلوب هو ان الدائم مقتر
 الى الغير نفس الامر لكان في الكلام
 مصدرة اما لو كان المطلوب مجرد
 ان الدائم يمكن ان يقتر الى الغير
 بمعنى ان دوامه ليس متافيا لافتقاره
 الى العبر على ما ذكره الجمهور
 اذ سبب التعلق عندهم هو الحدوث
 فلا يلزم المصادرة ومقصود الشيخ
 ههنا يحصل بمجرد هذا وليس
 اشار الشارح حيث قال فالدائم
 ان كان واجبا بغيره كان مقتررا والا
 فلا وهذا اقدر كاف بحسب فرضه
 ههنا وهو جواز افتقار الدائم
 الى العبر فصار حاصل لانه رحمه الله
 ان كذاك يرجع الى انه على الشيخ
 ان يبين افتقار الدائم الى العبر مع
 انه لم يبينه في قول ليس على الشيخ الا
 البيان بهذا الوجه الذي ليس فيه
 عيبا وقد بينه واما ان كان بالوجه
 الاخر المستعمل في المصادرة فلا
 يجب على الشيخ ههنا ولا يفرضه
 ههنا لانه لو كان مقتررا لكان
 مقتررا في نفسه وفي غيره
 ونقول فاعلم ان القول بالشارح
 بين الشيخ ان الوجود بالغير سبب
 الوجوب بالغير خاف ما مر منه ان الوجود
 بالغير لا ينافي مع الوجود بالذات
 فاعلم ان الوجود بالذات لا ينافي
 مع الوجود بالغير بل هو لازم له
 انما هو في قوله في قوله (ان
 انما هو في قوله في قوله (ان
 انما هو في قوله في قوله (ان
 انما هو في قوله في قوله (ان

انه امكان شيء فلا اعتبار الاول عرض من اعراض ذلك الشيء حاصل
 فيه وبالاتفاق ان في اضافته لشيء بافتقار الى وجوده فكونه متعلقا لشيء
 بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره بالا اعتبار الاول وثالثها ان الامكان
 اضافة بين الماهية والوجود فلو كان موجودا لم يهتق الابدثيون
 الماهية والوجود فيلزم تقدم الوجود على الامكان وجوابه ان الامكان
 لكونه اعتبارا لا يستدعي تحقق الماهية في الوجود لكونها متعلقان
 بامر خارجي فيكون موضوعه موجودا في الخارج كما تقدم في بحث
 التمسد واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجبة لان المطلوب من الدلائل
 كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتدائي
 فلا يصلح للجواب اللهم الا ان توجه الاشارة بان يقال لو كان الامكان
 معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بطلان الوجوه الثلاثة
 فاثبت مثله في رد مكي الجواب بسبب الملازمة وبكى اذ يقال في المنع
 ان الامكان وان كان معدوما في الخارج الا انه متعلق بامر خارجي وهو
 يستدعيه ويستغني عن ذلك لا يطلب لكن الامام لم يورد الاوجه كذلك
 ووجه كلام الشيخ ان الحادث قبل حدوثه يمكن الوجود الامكان
 اما ان يكون امرا وجوديا او عدما والثاني باطل لانه لا فرق بين عدم
 الامكان والامكان العدمي فان التفرقة والامتناع بين الامور العدمية
 لا يحصل الا بعد احتصاص كل واحد منها بخاصة بها يمتاز عن الآخر
 ولا معنى للوجود الا ذلك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال فمبين
 ان يكون الامكان من الوجوب اما ان يكون وجودا وهو محال لان ادراك
 حاله اضافية فلا يقل كونه موجودا قائما بنفسه واما ان يكون معدوما
 فلا بد من عدمه عند المدح في امكان الحساب قبل وجوده فلا يلزم
 ان الامكان امر وجودي بل معدمي الرجوع المذكورة ثم قال ما ذكره
 من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان المعدوم منقوض بالامتناع
 للفرق بين سلب الامتناع والامتناع للعدم ولا يصح بالضرورة امتياز
 بعض المعدومات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم
 السبب والشرط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط وهذا
 يحصل كلام الامام في هذا المقام من المكتسوف الذي لا يخرج
 لاجوبته انما هو على هذا الكلام اصلا على ان الالاء حاصلة

اقر في الاحوال في قوله الحمد لله على ما
 على رده انما هو في قوله الحمد لله على ما
 فلا بد من انما هو في قوله الحمد لله على ما

فان قيل ان حصولها من الله تعالى على وجه ان يكون لها حصولات متعاقبة فيكون لها وجود
الى الغير عند حصولها من الله تعالى على وجه ان يكون لها حصولات متعاقبة فيكون لها وجود
تعالى لما كان عند حصولها من الله تعالى على وجه ان يكون لها حصولات متعاقبة فيكون لها وجود

وهي الحوادث والظواهر من مذهبهم
ان هذه الصفات ممكنة ذاتية عندهم
فروية متقدمة الى العلة. واما التزامهم
انحصارها الى غير ما يثبت ان علة
الاختيار هي الامكان فغير نافع ههنا
اذ الكلام فان مذهبهم ماذا
هذا لكن قد اشتهر منهم ايضا
انهم قالوا بان صفات الواجب تعالى
آثاره تعالى على سبيل الاجتناب
اذا استأدها الى سبيل الاختيار
يوجب حدوثها وكلام الشارح
رحمه الله ناظر الى هذا فامل (قال
الحاكمات وفي البحث الطبيعي فظهر
وجه النظر ان الطبيعي مما يبحث
عما يرضى السادة وكون العالم ازليا
مستداما فاعل ازل ليس من وظيفة
علم الطبيعي ولا يكون من مسائلها
اذا ليس بوجه العالم من جهة المادة على
ان العالم بعينه مشتمل على المادة
وبعضه لا قول بل شارح رحمه الله
انه بحث طبيعي بمعنى انه من مسائل
علم الطبيعي بل قال انهم في العلم
الطبيعي ذكروا هذا ولعل ذكره
ليس على سبيل انه مسئله له وقد مر
انه باب الطبيعي مختصون بغيره
في اثبات الواجب وليس اثبات
الواجب من مسائل الطبيعي (قال
الشارح رحمه الله ولم يذهبوا الى انه
ليس بقادر مختار الخ) قول فيه
بحث لان الاختيار معين احدهما
معنى صحة الفعل والترك والواجب

البحث في تقدم الماهية على الصفات وهو سهل البطلان بعد تسليمه ثم قل
لو استلزم إمكان الوجود بوجودها فيكون كل ممكن الوجود
كذلك فيلزم ان يكون القول والنقوس متعلقة بموضوع وجودها به
فرق بين إمكان الحادث وإمكان القديم لان إمكان الحادث إمكان
في غيره فهو متعلق بالغير يستلزم وجوده وإمكان القديم ليس الا
وجوده غير متعلق بالماهية بالقياس الى وجوده فان قيس الى ماهيته
كان في العقل كمرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة
الى المضاف اليه قوله (اما الصغرى) فلان الاولوية ان حصلت
فلا تخلو اما ان يكون حصولها مع الحادث بازمان او قبل الحادث
بازمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام
في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية
اخرى وهم جرا فيلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا والثاني
ايضا باطل لان التوقف حيثما على وجودها فيكون حصولها
معه لاسبقا عليه اوعلى عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث
فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل
تلك الاولوية وبعدها حصول عدمها في الوقتين واما الكبرى فلان
الاولوية ليست ثبوتية فلا يشترط في المادة كما في الامكان اجاب بان الوجوب
لمحقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجود كانه
لمحقق بوجوب وذلك لانه مالم يجب صدوره من الفاعل لم يصدر عنه
والا لزم التخصص بلا تخصص اذا تأخر حيثما بالنسبة الى جميع الاوقات
على السوية وسيجي له زيادة ايضا ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق
بانهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف
على وجودها بل على عدمها لامطلاق الا لازم قدم الحادث بل على
عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضه في هذا
الكلام اشارة الى ان دفعهما المانع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية
واما المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية
ولا يحدور توقفه على عدمها اللاحق لامطلاقه ونقول ايضا كون
وجود الحادث اولى اما ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم فان استلزم
لم يتوجه منع الكمي بعد التعلل لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم لم يتم

تعالى مختار عند التكميل بهذا المعنى دون الحكماء وتأنهما بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل والواجب تعالى مختار عند الحكماء بهذا المعنى وظاهر ان الاختيار الذي ذكره الامام ومنه عن الفلاسفة فيه
عند تعالى بهذا المعنى هذا ويمكن ان يقال المعنى الاول يرجع الى المعنى الثاني لان صحة الفعل والترك انما هي قبل الارادة نظرا

المعارض في الضمير من عدم الاولوية ان لا يكون اولاً كالإلتزام
من عدم الشيء ان لا يكون بداً عن قوله (واحدة) ان تأخر الشيء عن غيره
يقال خمسة معان) التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذي
يفضها ان قال التأخر اما ان يجتمع التقديم في الوجود او بالجماع
فان لم يجامعه فهو تأخر بالزمان وان جامعه ظاهراً ان يكون بينهما التقديم
ترتيب باعتبار المتغير واخذ الاخذ اولاً لا يكون كذلك فان كان بحسب
الاختصاص فهو التأخر بالرتبة والتأخر بالوضع وهو اما بحسب المكان
كأني مضى الى المجلس واخبره كالاختصاص مع الانواع اذا اخذنا من طرف
النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب
فالتأخر اما ان يحتاج الى التقديم وهو التأخر بالشهرى او يحتاج وهو
تأخر بالذات فاما ان يكون التقديم على تأخر وهو التأخر بالعلة
اولاً وهو التأخر بالطبع ورعا يقال للمنى المشترك تأخر بالطبع وبخاص
تأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات فيكون كل من تأخر بالطبع وتأخر
بالذات فقولا بالاشتراك على معينين عام وخاص والتقدم والتأخر
بالعلة متلازمان وجوداً وعدماً لان المعلول تابع فيها للعلة والتأخر
بالطبع يستلزم التقدم في الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح
وعندى ان العلة التابعة ليست مقبلة في التأخر بالاطية بل المتغير هو العلة
الفاعلية ويدل عليه قول الشيخ في بابه اذا كان وجود هذا عن آخر
فان ما وجود المتغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة
المفتاح فان حركة اليد ليست على تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها
على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيره. وحيث لا يتعكس
التقدم بالعلة على التأخر كما في الطبوع وقد اطلق اسم تأخر بالذات في بيان
الحادث الذاتي على التأخر بالطبع حيث جعل ما يذات اقدم بالذات على
ما بالغير قوله (ولست ارى هذا التفسير مطابقاً لافسانه الكتاب)
لان وصول الحصول الى التقدم مشربان له علة يصل الحصول منها
اليه وكذا المرور عليه يدل على ما فيه المرور وايضا الضمير في يده لورجع
الى الوجود على ما فسرته الامام لكان تقدير الكلام ان المعلول لا يتوسط
بين الوجود واعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في الوجود على هذا
حشو لا معنى له وعلى وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ كفى

(୧୯)

نفسا اذا انفكك العارض من العارض الذي يترضه بالذات بهذا المعنى جائز بل واقع شائع كالحركة العارضة
السفينة اقول الاصوب ان يقال انهم انه يتحقق قبل الحادث قبل تمتع ان يصبر بعد اعلی ما اشار اليه الشيخ ليس
كثلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بهما ما هو قبل ﴿ ٣٥٤ ﴾ وما هو بعد معاق حصول

لوجود بل قبله قبل لا يتحقق مع الحد فلا
يجوز ان يكون هو نفس القدم والفعل
(قال المحاكات لان قبل زيد الى نوح
مثلا اطول منه الى موسى عليهما السلام
فيكون مقدرا) اقول اراد بالقدر
لكم المصل اذ لم يظهر من بيانه
خصوص المتصل واثبت بسده
الاتصال بقبول الانقسام الى
الاجزاء وفيه بحث لانهم جعلوا قبول
الانقسام من خواص مطلق الكم
ورسموا الحكم المطلق به بناء على
ان المراد من التناول الامكان بالذات
ومن الانقسام الانقسام الوهمي
الاهم الامكان ان يعمل كلامه على انه
اراد بقبول القسمة غير المعنى
المشهور بل اراد به استعداد القسمة
الخارجية والاشارة رجحناه
الزم انفساهم من فرض الحركة
والمسافة وانطباقه عليها على ما
يستفاد من كلام الشيخ وخلق مرادات
كلامهما والاقتداء بهما (قال
المحاكيات يحصل في العقل بحسب
استمرار وعدم استمرار ذلك الامتداد)
اقول اراد باستمرار استمراره وبقائه
ذاتا وعدم استمراره عدم استمراره
حالا وهي نسبتها الى الزمانيات
الواقعة فيه لعدم اجتماع الاجزاء
لانهم قد هم بسط الاجزاء في امتداد
المسافة كالحركة المتوسطة المتقطعة
عليه ويصرح بذلك صاحب

في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا من آخر فلا يتحقق هذا الوجود
الابعد وجود الآخر وباقي الكلام لاطائل نختمه قوله (وهذا اراد
المثال المتقدم الذاتي) المتناس ان يقال اراد المثال للتأخر الذاتي
اما اولا فلان الكلام في اقسام التأخر واما ثانيا فلما بقي قوله فهذه
بعدي بالذات قوله (وجعل قول الشيخ الوجود لا يصلح) جعل
كلام الشيخ ههنا على حيتين هي ثبوت التقدم باطلية اما الحجة الاولى
فهي ان الشيء اذا كان عليه لا آخر اتصال وصول الوجود الى العلول
الابعد وصوله اليها ومروره عليها واما الثانية فلا يقال حركت
يدي قهر كالمقتاح او تم تحركه وذلك يدل على التقدم ثم قال الاول
ضيق لان قوله الوجود مر بالذات ووصل الى العلول كلام مجازي فان اراد
به ان الالة مؤثرة في العلول فبدينا انه لا يقتضي التقدم وان اراد شيئا
آخر فلا بد من تصويره وان في محسبك بكلام اهل الفرق وهو ريك
لانهم انهم تصوروا من ذلك التأثير اوفيه وجواب الشارح ظاهر
قوله (وقرر ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته) ترتيب هذه
المقدمات ان يقال العدم او الالاء وجود حال للممكن بحسب الذات
والوجود حال له بحسب التفسير واما بالذات قبل ما بالقبول بالذات فيكون
وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي فههنا ثالث
مقدمات اما ان العدم او الالاء وجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس
الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج ظاهرا ان يكون في الخارج
مع وجود علته او لا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علته في الخارج
يكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود علته فاما ان
بدون التفسير في الخارج معدوم مستحق العدم وان قيس الى العقل
فاما ان يعتبر مع وجود علته او يعتبر مع عدم علته ولا يعتبر مع شيء منهما
فان لم يعتبر مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان
موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة وان كان معدوما لكان مع اعتبار
عدمها فالحال الذي لم يكن اذ لم يكن مع التفسير العدم او الالاء وجود ولا شيء
بالحال الذاتي الا ما يكون لشيء بلا غير فان قلت لان في الممكن اول يعتبره
العقل مع وجود علته او عدمها لا يكون موجودا فان عدم اعتبار العقل
لا يستلزم العدم فرعا لا يصير العقل وجود له ويكون الممكن موجودا

المحاكيات حيث قال وكذلك الوجود من الزمان شيء غير متقسم بفعل بسبب الزمان
(قال المحاكيات لانا نقول العقل يحكم به بتعبد ويتصرف او كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالذات فله اقول قد اورد
عليه بعض المحققين بان الزمان المتعدد غير موجود في الخارج وكذا اجزاؤه على ما اعترف به في مدعى بان العقل

يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاضدة فلا بد له من دلالة اذ تلك اللازمة غير بينة فسايرها فليعلم
لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعة بل عند من ينفي وجود الاخر من القدر القارة وجودها يستلزم لوجود
اجزائها لا محالة قال بل ﴿ ٢٥٥ ﴾ الحق ان الزمان بمعنى الاستعداد امر يرسم في الخيال من الآن

السال الذي هو الموجود في الخارج
بسبب عدم استقراره واستمراره على
سبيل التدريج فان اجزائه المفروضة
متعاضدة في الانقسام واقول فيه
نظر اذ في الحركة الكمية ايضا
يتعاقب المقادير المختلفة في الحدوث
ولا تفاوت بينهما الا بان الثابت
في الزمان بحسب الحدوث في الخيال
وهو المبدأ لا يتسام فيه وفي الحركة
تسبب الحدوث في الخارج وتنام
تحقق ذلك يطلب من تعليلها
على التبريد (قال المساكات فالجمع
بينهما في الاستقلال يستلزم استدراك
احدهما بالاحالة) افول يمكن
ان قال المدعي ههنا ان قبل كل
حادث كم متصل غير قار لذات كما
صرح به الشارح في صدر الفصل
قبلي لتتبع معهما القبل العبد
والخاص ان المدعي يثبت تقسيم الزمان
على وجود كل حادث لا ينفرد كان
بل هذا النوع من التقسيم لان تقدم
الزمان على غيره فيجوز ان يكون هذا
القول بل يصور هو آخر كما تقدم
بالطبع او بالبرهنة لا واخصل انهم
قالوا الحادث مسبوق بمدة ومدة
والقصود ان سبق المدة ليس معنى
للمدة الذي يجمع مع السابق والمسبوق
بل سلفا لا يجمع مع السابق مع المسبوق
ومن العلوم ان ثبوت المدعي بهذا
الوجه الذي هو اتم واكمل لا يصح

فتقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل لما
يعتبر وجود الممكن باعتبار وجوده وعدمه باعتبار عدمه فاذ
قطع النظر عن وجوده وعدمه فقد قطع النظر عن وجود الممكن
وعدمه وقد اشار الشارح الى هذا في آخر الفصل بقوله وتقدير النتيجة
ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون اما قبل وجودها بالذات
فغير باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوجود الى ان الوجود في نفس الامر
واما ان الوجود حال الممكن بحسب الغير فهو طاهر وامان ما بالذات
اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات
يقضي رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون
العكس فلا نفي بالتقدم الطبيعي الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان
الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا لعدم لكن هذا
الاستحقاق ليس للممكن بالذات والالكان محتما لا يمكن ان يستحق
الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق الوجود لذاته ففرق
ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق عدمه والمطلحة اعماهي في لفظ
الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار الغير او اعتبار عدمه
فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق
العدم او الوجود بل في هذه الحالة لا يستحق عدمه ولا الوجود والا
لكان محتما وان كان المراد اعتبار عدم الغير فليس ان الممكن لو انفرد استحق
العدم او الوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل بعدمه
وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد انفراد اوجابه ان الشرح لم يسل ان
الممكن لو انفرد لاستحق عدمه او الوجود بل قال الممكن لو انفرد
لاستحق عدمه ان لا يكون له وجود رفوه لا يكون له وجود بل عطف
على السدم حتى يكون معناه استحق عدمه او الوجود ويرد السؤال
والالكانت الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف على قوله استحق
العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لاستحقاق الوجود وقد صرح
الشارح بهذا المعنى في قوله واما بحسب العقل فلم يستحق عدمه ولا
الوجود فالمدعي احد الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق
العدم او لا يستحق الوجود واحد هما لازم لان الممكن اما في العقل
او في الخارج فان كان في العقل قلما عم اعتبار وجوده والمدة او مع اعتبار عدمه

الا يصدق كونه غير ممكن ان يستوعب مع الجبر وغير قار متصل وايضا يمكن ان يكون في احد هما معاه الى
طريق الدلالة والاراد المقدمتين عامر به هذا العنوان وهو ان ثبوت عدمه استحقاق عدمه ولا ذات الساعل
(قال الثابت ولاش ان انعدم لا يتجدد ولا يصح ان يكون موجودا في الخارج) افول له منع طاهر ان الجبر والتعريف

ذهني لكن وجوده بنفسه وهو الوجود الذي به يرتسم ويحصل نفسه في الحيات وذلك الوجود وإن كان ذهنيا لكن يحل وحده والحيات حتى ترتب الآثار على ما صرح به المحقق للشرى فلا يجد اثره وبالبوجود الخارجى في هذا المقام ذلك ﴿ ٢٥٧ ﴾ الوجود الارشامى والتقدم والآخر للبنى المذكور لاشك ان بعضه تحقق اجزاء ذلك الامر المتدمرة

صحيح اجزاء، ذلك الامر المندمجة
متناقضة وذلك يكون في الخيال
ولا يكون عند تعقنا الابهذا الوجه
على ما ينظر عدد الرجوع الى الوجدان
فأمل (قال المسامحة حاصل
الجواب ان القلية امر اعتباري
لا وجه لها في الخارج) اقول
لم يتعرض، او ربما قرأ الشارح
الزمان هو الوصف والشارح الذي
يلخصه القليلة اداته وهذا محمدا
الجواب وماصله ان القليلة ولعديه
وان لم كوننا من الموضوعات الخارجية
ان ما به من القليلة له لا به
ان يكون موضوعا او لا يحكم
ذلك ان كان له
كون كما في غير هو ان
هذه هي وجوده في الخارج ما
الزمان المدة ان في له
من موضوعه في له
من له في له
اليه ان له
من له ان له

ان يقول امتناع تخلف المعلوم عن الملة النامة في قوة وجوب حصول
المعلوم عند حصول الملة النامة وقد عر من هذه القضية في الفصل
الاشي بالاشارة وص تلك لقضية في هذا الفصل فالتدبير فان كانت برهانية
فكيف صارت ههنا تنبيهية والمخيف صارت مضمرة بالاستدلال وجوابه
انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليه ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد
الدعوى ولذلك عر عنها ههنا بالنسبة وثمة بالاشارة قوله (والمسبوب
اليه اما آدي) اي النسبة اما الى آدم فانه ادعى التسبب وانما الى آدي
فعل آدي بالمد والاكسر وهو ماله لوجوبه بالجمع الى او حد في الـ
يقوله (تنبيه واشارة) في الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يترجح عند طريقه
على الآخر المسبب والتبعية عليه وثانيهما ان السبب في ذاته واجب
اي انه اذا كان اما مجزئ حصول المسبب عنه والضرورة اليه وذلك
لان المعلوم لو لم يجب حصوله من الملة النامة كان له وجوده
ان لا يوجد الامتناع فلا بد من مسبب لا يفي بها فراهه لا يبر
ما فرض عليه ثامة على ثامة لاسال لا يجوز ان يصح وجوده في نفسه
الملة الاولى من العلم ولم يرد الى حد الوجوب لا اخو العلم في
اذوا ان امتنع لاصدوره عنه فقد وجب وان لم يتحقق مسببه في
الاولوية حيث يمكن ان يصدر عنه مرة ويكرر لاصدوره عنه اخرى
وجيب ان لم يتحقق صدوره عنه على امر آخر كما رجح لاحد
ذكر المساويين على الاتم لا رجح ورجح ان توقف ام
انه عندا خلف ومن فوائد الامام اربعة من هذه الاشياء
على قدم العلم من حيث الادراك

ان لو خود هواد را با کسی
پسندید و از آنجا که او را به
راحتی در میان خود می‌داشت
و هر دو ایستاده بودند و
از دور و دانی داشتند
و یکی از آنها را بر سر
دشمنان خود قرار داده
و او را از پای آورده

[illegible]

وكلام الشارح في هذا البحث مخرج في ان المراد وجود الزمان المتداق التقسم كيف وهو بالتصنيف بالقبلية والبعدية واما الآن السبيل فغير متصف بهما الا باعتبار حالها التي هي الزمان التقسم فالحق في الجواب ما ذكرنا (قال المحاميات فان كانت حاسوبية في الماهية استحال ان يكون بعضها متقدما بذاته) اقول اجيب ﴿ ٣٥٨ ﴾ عند بان هذا الاختلاف يجوز

ان يكون مستندا الى هو بانها الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التعرید واما قبل التعرید فتعني الاختلاف غير مسلم اذ لا مس حيثن ولا يوم واما تخصيص كل شخص بهويته فلا يحتاج الى سبب تخصيص لان كل شخص إنما كان هذا الشخص بتلك الهوية فالسؤال بانه لم يخص هذا الشخص بهذه الهوية مثل السؤال بان هذا الشخص لم صار هذا الشخص وسئل هذا السؤال بعد سفيها اقول وبهذا الوجه يمكن وقع ما يقع في المشهور انه لم يخص الفطنة الواحدة في منطقة الملك بل الحركة السريعة والبواني متصفة اما بالحركة البطيئة او بالسكون مع ان الفاعل واحد والقابل واحد وذلك لان تلك النقطة غير موجودة على وجه الامتياز والاختلاف في الاعتبار العلة لها وحيدته كان احتسلاف احوالها مستندة الى اختلاف هراتها التي لها في الذهن واما ان الفلك المحيطة سلا لم كانت متحركة من المشرق الى المغرب دون العكس وار سر كنه امرح الحركات وغير ذلك من الاحوال المختصة به فستد الى صورته النوعية المختصة به او الهويية المختصة بهذا (قال المحاميات والفرق الثاني اما ما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبق بجزء آخر كى ذلك في حصول القبلية والصدية) اقول فيه يجب لان مجرد كتابة الزمان في حصول القبلية والبعدية لا يسلف المطلوب وهو كون وجوده احدثا سوما الزمان اما لم المطلوب لو كان حصول القبلية البعدية لا يمكن الا بحصول الزمان وذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجب كيف وحصول القبلية

في الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا به جهات وصفات في الخارج يستعمل عنه صدور غير الواحد هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد تغاير الحقيقتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون وجوب (ا) في الخارج من حيث يجب عنه (ب) وان اريد تغايرهما في العقل فلا نسلم انه يستلزم تغاير حقيقتيهما في الخارج وهو ظاهر والجواب ان الاثر عالم يمكن له خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والسلم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم صدر عنه الاثر واحد والا يمكن ان يصدر عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصية الى ذلك الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور غير لاث في و اشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل ونحس وان اصدرونا حركات متعددة قال لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقفا ارادة تلك الحركة فانها حادثة خارجية مخصوصة بها فهكذا صار الملل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر وما يوضح هذا ان كل ممكن مسوق وجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته او لغيره فان كان له لم يمكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقي فلا تصور له ما لذاته حصول شئين وهذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره السج فهو ان الحقيقتين ارسقوسا يلزم التركيب وارضنا ذلك الواحد يكون حلة لهما لان الملزوم حلة لللازم وحيدته يكون عليه لاحد بهما غير عليه لاخرى فيلزم التسلسل وينتهي الى التركيب ورد عليه اما لانسم انهما يحتاجان الى حلة وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع سواء لكن لانسم ان الملزوم يجب ان يكون حلة لللازم فان قلب اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارصا له ايكن بدم ان يكون مطلولا فتقول حية العلة انما يجب تحققها في العلة الفاعلية لافي كل حلة والمنع الاول يتدفع بما ذكرنا وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا بد ان يكون حلة لهما حيثن وهذه القاعدة وان كانت كلمة مطردة عندهم في جمع اصور والمسائل الا ان الملل ربما

آخر كى ذلك في حصول القبلية والصدية) اقول فيه يجب لان مجرد كتابة الزمان في حصول القبلية والبعدية لا يسلف المطلوب وهو كون وجوده احدثا سوما الزمان اما لم المطلوب لو كان حصول القبلية البعدية لا يمكن الا بحصول الزمان وذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجب كيف وحصول القبلية

والبدية بهذا المعنى يتفق بترتيب الحوادث التسلسلية المتعاقبة الى غير النهاية وبطارة اخرى هذا الفرق ليس فرقاً بين الزمان وبين غيره، فإن الصافي احدى ما بالقبلي والبدية يتخى زماناً آخر والاصناف الاخرى بما لا يقتضي ذلك كالماء ﴿ ٣٥٩ ﴾ بالحقيقة فرق بين القول بشأى الامور المتعاقبة الضرورية في حدوث

الحادث وبين القول بطلان تاههما
سواء كانت تلك الامور اذنة او حواشي
واقعة فيها ولا اختصاص له بالاول
(قال المحققات ليس على الترتيب
الطبيعي في الفتاوى بعد ان سلم
ان مضاه الخ) اقول توجيه كلام
الشارح انه منع اول المقدمة المذكورة
في الفرق الثاني وهو ان مدني قولنا
اليوم متأخر عن امس انه لم يوجد
معه واسد بان هذا يقتضي تأخر
الغد عن اليوم ثم سلم ان مضاه ذلك
والزم الشاح على ما قرره ثم قال
ورجع الفارق عن التمسع المذكور
هر باص لزوم المخذور وسير الزامه
ان ذكره تأييدا لزم للمحدود
من طريق آخر وهو ان لغض كان
شعرة يعني زمان اقول وكذلك
اعطى حين شعرة برمان حائس وانما
ان يشد الغلة ليس على المضاهقة
في اصل هذه وان تلاءمها
في تلك البرهة الا انما في مثل
والمثل في هذا هو واحد بالوجه
بعد قال الاول وقد عالج حرب
قال المحققات ما عور هذا انما
يكبر لو كان اخر الزمان موجودا
في الخارج الخ ؟ اقول في جواب
الانكشاف والاحارات وما يعق في عميد
كلام التمسع الخ لا في صحيح
الواضعات رجاء ان مات ولم يكن
ما هو المقصود الخ

يفرض الكلبي في صورة ويستدل عليه ولاحد فيه ولاسيا اذا كانت
الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله
ولزيادة الوضوح قال وذلك الشئان الى آخره وعلى هذا يكون قوله فكل
ما يلزم منه اثبات ما ليس احدهما بوسط الاخر فهو متقسم الحقيقة
ليس على الاطلاق بل المراد اذا كان عليه للوازم وهذا التقييد انما يستفاد
من خصوص الدلالة بالقتل قوله (وفي بعض النسخ زيادة او بالتفريق)
الحيثان اما ان يكون احديهما مقوما او لا بل يكون كل منهما خارجا
والاول يقتضي التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين والشارح
يقدم من ما أخذ آخروه انه لو كان احديهما مقوما والاخرى خارجا
لكان حثية التفويض غير حثية الاستلزام فلا بد ان يكون حثية الاستلزام
مبدأ فان كان خارجا عاد الكلام فيه الى ان ينهي الى انه مقوم والمراد
بذلك اللازم في قوله حثية استلزام ذلك اللازم هو احد الشئين المعلومين
الحاصل بحثية الاستلزام قوله (ولزم منه تركيب اما في ماه ناسي) الماد كـ
ان جميع الاقسام ينهي الى التركيب ذكر اقسام التركيب وانظروا من كلام
الشيخ ان الحثية ان اذا كانت مقومة بين فاما ان يكونا مقومة بين لماهية او للوجود
او بالتفريق اي الحثية ان يدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب في الماهية
او في الوجود او فيهما بالتفريق فان يكون حثية للماهية وحده احدى
لاوجود والشارح قال التركيب اما في الماهية او في الوجود وعدم كونه شيئا
حتى اذا كان شيء في نفسه ينضم اليه الوجود كان مركبا من الوجود
والماهية او يكون التركيب بحسب تقريبه الى اجزائه او الى جزئيات واعدا
جل كلام الشيخ في هذا لان التركيب في وجوده غير مقول وهو
المحصر ان يقال التركيب في شيء او قل الوجود او في الوجود او في الوجود
الوجود اما التركيب في الوجود فهو التركيب في الماهية واما التركيب
مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب به الوجود
فهو تركيب الشيء المتقسم الى جزئياته او الى اجزائه وقد نقض ان التركيب
اما ان يحصل بعد الوجود ولا والاتفاق هو التركيب في الماهية كتركيب الجسم من
المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشيء او لا والى كتركيب
الوجود من الماهية والوجود والاول كتركيب است من اجزائه وكتركيبات
الشيء الواحد اذا فرض كلها المجموع وفي هذا الذي حل الشرح

ب. التمس والاد روجه كالتة رجه فلهذا انزل قوله في سورة النور
في إنذار ح في الوهم ولكن الله سبحانه وحده قد خصص أمضاها بالقاسد ولعلنا نرى
الحدود القروية فيه، بهما لخص من زيد ههذه المختصة به وعمره بالهذبة اختص به وهو المأمون

من اختصاصه بل لا بد من التمسك بالاعتقاد من اختصاصه بل لا بد من التمسك بالاعتقاد من اختصاصه بل لا بد من التمسك بالاعتقاد من اختصاصه

ان التمسك والتأخر بالشيء الى اجزاء الزمان باقية في هوائها غير خارجة عنها وليس معناه ان اجزاء الزمان نفس التقدمات بما تأخرت كيف يتقدم وتأخر من مقولة الاضافة والزمان واجزاءه من مقولة الكم والقولات متباعدة على ما صرح به الشيخ في تعليقه في باب الشفاء وايضا لو كان الزمان عبارة عن التقدمات والتأخرات لزم ان يكون الموصوف بالتقدم والتأخر هو الحركة دون الزمان لان الزمان لما كان مقدار الحركة قائما بها فلو كان عبارة عن التقدم والتأخر لكانت الحركة متقدمة وتأخره لا تقدمه كالبياض القاتم بالجسم فان الجسم ابيض ولا يصح ان يقال البياض ابيض وكالوجود القاتم بالمكانات فانها وجودات لها وتلك المكانات موجودة بها وليست وجودات لنفسها ولا تكون نفسها موجودة بها ثم لما كان ذلك الكلام وهو القول بان التمسك والتأخر داخل في هويات اجزاء الزمان محافلا اغتبر بينهم ان التقدم والتأخر من الامراض الاولى لاجزاء الزمان وجه كلامهم بان المراد من العروض ان ثبوتهما لها لذواتهما بالامر آخرات خير بان حل الحق على هذا المعنى بعيد والاظهر ان قال ارادوا يلوقها

خله ان حصول التركيب بالترتيب هو مقتضى ان التمسك الى الجزئيات يقتضي ان يكون مر كبا عنها بالامر كمن يتركه بل اجزاءه في له (عارض المفاضل) قد علمت ان تقسيم الحثيئين يستلزم اعادة الامر من المتركيب الله او تعدد صفاتها كما نص الشارح عليه في قوله بل هو شذوذاً في موضوع بصوتين والامام حل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بذهيله الى ان تقار الجاهلين مفهوما يستدعي تركيب العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور لو وضع يلزم ان لا يسلب عن الواحد الاشياء واحداً فله لو سلب عنه شيان كاشجر والحجر فمفهوم سلب الحجر عنه غير مفهوم سلب الشجر عنه فان كان احد المفهومين مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين فليشبه لاحدهما غير عليه لا آخر ويعود الكلام فيسلسل او ينتهي الى التركيب وان لا يتصف الواحد بالصفة واحدة فان المفهوم من اضافة باجلوس غير المفهوم من اضافة بالقياس الى آخر وان لا يقبل الشيء الواحد الا شيئا واحداً فان قبول احد هما غير قبول الآخر وهذه النقوض متدعة بالنسبة المذكورين لورد هما عليها الى اصل الدليل فتقر بحواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول يتعدد لاختلاف الحثييات والا عبارات فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه بآخر وقبول الشيء لقبول غير قبوله لا آخر وكما ان السلب عن الشيء او اتصافه وقبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحثييات وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال فجاز ان يتعدد السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد الحثييات واما الصدور فلما يتوقف الاعلى شي واحد وهو ذات الله لم يكن له حثييات متعددة فتعدد لا يكون الا للتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب وانما قلنا ان الصدور لا يتوقف الاعلى امر واحد فلهذا لو توقف على امرين يكون احدهما ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور يتوقف على امرين فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه والموصوف والقابل اذا كانت له

لاجزاء الزمان لخواصها لا لاجزائه من حيث هي اجزاء بل الاجزاء من حيث هي حثييات اجزاء المتماثلات لخواصها وللتكافؤ كل كلامه رحمه الله على هذا واعلم ان الاشكال المذكور في ان التقاطع في الفلك كيف يختلف اجزائها اسراما وابطاء وسكونا على ما قلنا يتدفع بهذا الوجه ايضا فأمّا (قال المحاكات

فمنه وجود الموضوع على عين المكان لا يصلح لأجل أن يكون له جسم من غير أن يكون له شكل
الجسم مع كونه جسماً لا يصلح لتأثيره كونه جسماً بشرط عدمه لاني وقت عدمه فلا يكون في وقت
عدم الجسم هكذا ان يكون الجسم ابيض فلا يحال وجلاسه ﴿ ٣١٤ ﴾ الجواب عن السؤال

في الثاني حاصل اننا قد بينا في المجلد الاول ان الصفات لا تنفك عن الذات التابعة عليها
فمنه الفصل والتبعية بالاولى لزوج الصفة الاضافة والثاني من حيث
القتل ونحوه انه لا يجوز ان يكون فعله على صدورهما بوجودهما لعدم
الصريح لا يخبر فيه حتى يصح كون امسك الفاعل غير متبعية اوله
في بعض الاحوال من ايجاد في بعض احوال ويكون لاصدوره من الظاهر
اول في بعض الاحوال من صدور في بعض بل لو كان صدوره واجبا كان
في جميع الاحوال او لاصدوره كان في جميع الاسواق فليكن اما قدم الفعل
او عدمه بالرة وهذا بالحقيقة رد على من قال انما حدث في الوقت لانه
كان اصلي لوجوده او كان ممكنا فيه وهم الفرق الاولى والثانية وتبعية
العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المبوق بالدة قوله (واما
توقف الواحد منها) قدم على الجواب مقدمة وهي ان ليس معنى
توقف الحادث على حادث آخر واحتياجه اليه انهما موجودان معا
ويتوقف وجود الثاني على وجود الاول او يحتاج اليه بل معناه التوقف
والاحتياج في لعدم اي انهما معدومان معا لان الحادث الآخر لا يوجد
الاعم الحادث الاول والحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم
ان التكلمين لما ابتدوا اول الاوقات واول الحوادث فطلمهم فمحموا من
توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية انه يكون فيما مضى وقت
لا يوجد فيه شيء من الحوادث ثم يتسمى الحوادث وينقضي ما لا نهاية
له منها ثم يوجد هذا الحادث والشخص استفسر وقال قولكم بلزم ان يكون
وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يصل التوبة
اليه وهو محال ان عينتم به ان الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية
موجود كل منها في وقت فلا نسلم انه محال بل هو عين صورة الزناح
وان عينتم به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلا
ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لانهاية لها ثم بعدها هذا الحادث
فلا نسلم الملازمة وانما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك وهو اول
المسئلة على ان كل وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث الاخير الا
عدد متناه في جميع هذه الاوقات كذلك لا يفرق عندكم بين الجمع وكل
واحد واليه اشار بقوله بل كل وقت فرضت الى آخره وقول الشارح
وسكان وجود الحادث اليوم في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء

الوقت كونه المتصور كون المراد هو
الايان الذي قبوله انه صفة
للماهية الحادثة نفسها لا لاداتها
فكنا الامكان قد يخلق بالوجود
بغيره اي وجود الشيء على
صفة وهذا المعنى مما لا شك
في قيامه بذلك الشيء الذي هو المحل
للتبعية لا بالحادث وامكان وجود
الشيء على صفة وكذا امكان وجود
الشيء مع شيء يقتضي وجود ذلك الشيء
اولا وهو المادة العادة والموضوع
فيقتض ان استدلال بالمكان بهذا المعنى
قد يتم الدليل سالما عن المانع والسند
وقد ينطبق بالوجود بالذات اي
بالوجود في نفسه وامكان وجود البياض
مثلا في نفسه وان كان قائما بالبياض
لكن امكان وجود البياض في نفسه
لا يتصور الا بالمكان وجوده في الجسم
اي اسكان وجود الجسم على صفة
البياض وامكان كون الجسم ابيض
وقد علمت ان هذا الامكان يقتضي
تحقق الجسم اولاً واما الشيء الذي
لا علاقة معه بشيء من المواد
والموضوعات فمتنع الحدوث على
ما فصله (قال المحاكات فهذا الممكن
ان كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكناً)
اقول احتراز ذلك عما اذا لم يكن حادثاً
كالاعراض القائمة بالقول والافلاك
عندهم وفيه تنبيه على مسامحة وقت
في تقرير الشرح حيث لم يتعرض

لهذا القسم اصلاً (قال المحاكات وانما يمكن ان يوجد قائماً بغيره اومع غيره اذا وجد ذلك الغير ﴿ ٣١٥ ﴾ مالا
ضروره ان ذلك الغير لو كان معدوماً لم يمنع قيامه اومعده) فيما قد سبق انفاً ويستعرض له صاحب المحاكات (قال المحاكات
فقد كفي اخذهما في البيان) اقول قد عرفت ان اخذ الامكان بالتفليس الى الوجود في نفسه غير كاف في الاستدلال

ما لا يمكن ان يكون له وجود خارجي بل هو موجود في الذات فقط
فكيف يمكن ان يكون له وجود خارجي بل هو موجود في الذات فقط
فكيف يمكن ان يكون له وجود خارجي بل هو موجود في الذات فقط

والا يمكن الاحتجاج بمبدأ ان
مختلفان اعتبارا ليس احدهما
موجودا خارجيا والاخر موجودا
فقط على ما هو المشهور وقد صرح
بذلك بعض المحققين فأمّل (قال
الحاكم) ان يبقى على الاستدلال مع
وهو ان لا يمكن ان يحدث الخ) اقول
قد عرفت ان الاعتراض الذي ذكره
اولا وجعل كلام الشارح جوابا عنه
رجع الى هذا المنع بعد التصرّح
احتياجه الى محل غير الممكن لا توجهه
بعد تسليم كونه اما جوهريا او عرضيا
ولعل مراده ان التسع الاول لما كان
راجعا الى هذا المنع فهذا المنع كانه
ذكر اول ما ذكره الشارح لا يندفع به
اصل المنع بل بما ثبت به احتياج
الامكان الى محل غير الحادث اذا المنع
بحسب الظاهر بما اورد عليه
ولم يلتفت الى ما رجح اليه المنع وتعلق به
حقيقة فلماذا قال بقي على الاستدلال
منع بلفظ البقاء الشرعيانه الذي كان
اولا (قال المحاكمات فمن حيث
تعلقه يستدعي وجوده في الخارج)
اقول فيه بحث لانه ان اريد بتعلقه
بالامر الخارجى كونه صفة للامر
الموجود في الخارج من حيث انه
موجود في الخارج بان يكون الخارج
ظرفا للاتصاف به فهو ممنوع كيف
وهم قد صرحوا بان الامكان
من المعقولات النائية العارضة للذات

ما لا يمكن ان يستعمل على التساقط لانه فرض ذلك الوقت بحيث
لا يوجد فيه شيء من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحادث الوجودي
فالهم الا ان يراد بذلك الوقت اليوم اى وجود الحادث الوجودي في اليوم
يتوقف على انقضاء مالا نهائية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين التقيد
الثاني من استخاره والباردة التمسك ههنا ان يقال ان عنكم قولكم لو كان
يحل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا
على انقضاء مالا نهائية له ان وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء
مالا نهائية له في اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات مالا يوجد فيه
حادث فلا نسلم اللازم وثون ازيد ثم يتوقف الحادث على انقضاء مالا نهائية
له في اوقات غير متناهية فاللازمة مسلمة وبطلان الثباني ممنوع قوله
(مراده ان التنازع في القدم والحديث سهل) جواب سؤال الامام زهرو
ان مسئله الوجود اجنبية عن مسئله القدم والحديث لا تعلق بينهما فان
قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدئها ولا كثرة وكذا حدوثها فلا اثر
لقدم والحديث في مسئله الوحدة فطريقها بعكس الوحدة في قوله بعد
ان يجعل الواجب الوجود واحد اذ ان من التخصيص اجاب بان المراد انصطب
في التوحيد بالقياس الى مسئله القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب
والله اعلم بالصواب قوله (النقط السادس) لترجم هذا التعليل بشدة امور
الغايات ومبادئها والتزيب فالانصب ما ذكره الشارح فان الشيخ في هذا
النقط في اول غايات افعال المبادئ العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك
وهي تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام في الغايات ثم اثبت مبادئ الغايات
وهي العقول ولما كان بيان الغايات منقضا الى اثبت العقول قدمها ثم
اخذ في الدلائل الاخرى على وجودها ثم شرع في ترتيب الموجودات فقدم
رتب المباحث في هذا النقط على ما عتو به هذا خلاصة ما ذكره الشارح
وقول الامام اول المقصد في هذا النقط ان كل فاعل بالقصد والارادة
فهو مستكمل بفعله منظوره فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما تبين
في النقط السابق من ذهائهم الى انه تعالى مختار فلا يد من اقوال بارادته
فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكلا بفعله لزم ان يكون الباري
تعالى مستكلا بفعله وانه محال بل المقصد ان كل فاعل لغاية مستكمل
بفعله واللازم منه هو ان لا يكون الباري تعالى فاعلا لغاية لانه لا يكون

في العقل فقط وان اراد ان موصوفه موجود خارجي البنية وان لم يكن
كالوجوب الذاتي والوجود الخارجى فكون الامكان من هذا القبيل غير مسلم وان اراد ان الامكان مضمر
بالقياس الى الوجود الخارجى فذلك لا يقتضى وجود المتعلق في الخارج كيف والا متشاع ايضا مقبس

الى الوجود الخارجي والواجب انه اراد ان امكن كون الجسم ايضاً يتنفي وجود الجسم اولا اذ لو عدم الجسم لامتنع
 كونه ايضاً ولا يرده عليه الاما ذكرنا من ان عدم الجسم يمكن كونه ايضاً نعم بشرط عدم الاعمى وهذا بعينه
 ما ذكره صاحب الله كانت حيث قال وهذا المنع وارد على الشق ﴿ ٣١٤ ﴾ الاول ايضا و اراد به الشق

الاول من التزديد الذي ذكره حيث
 قال واما الممكن ان يوجد في نفسه
 فهو اما بحيث لو عدمه كان قائما في غيره
 او مع غيره واما بحيث متى وجد كان
 موجودا بذاته من غير سلافة عنه وبين
 غير ذكر فيه ضرورة ان ذلك اشبه
 لو كان موصوما لامتنع قيامه به او مع
 وقد علمت ان هذا المنع ورد على صورة
 اخذ الاعمى من قياسا الى الوجود
 يلزم على ما فرغنا (قال المحاكات
 فلا بد ان يتحدث بحسب شرطه
 الى قوله فذلك الحالفة القرينة لا يكون
 قائمه بالذات لانه ليس بوجوده بعد)
 اقول له قل ان يقول كون تلك الحالفة
 امرا موجودا في الخارج غير مسلم
 حتى لا يمكن قياسها بالحدث فاعلم
 (قال المحاكات كما ان الاعداد
 كالمشي امور اعتبارية لكنها الخ)
 اقول كون الامكان الذاتي من قبيل
 العلم الذي يقتضي الاتصاف به
 وجود الموصوف في الخارج غير مسلم
 كيف وقد صرحوا بانه من العقولات
 الثانية المساوية من الاشياء في الخارج
 وقد عرفت ما فيه من الكلام مارجع
 اليه (قال المحاكات فاننا اذا نظرنا
 الى وجوده ليس مطلقا كما
 وجود في الخارج وليس بوجوده
 في الخارج فان امكان وجود الفعل
 مثلا هو امكان وجود في الخارج
 وليس هذا الامكان موجودا في الخارج
 كالامكان في الحوادث فليس تعاقبه
 باشيء الخارجي وهو الامة

فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون موجبا فعدم بطل لوجه الال واما
 توجيه الوجه الثاني فهو انهم لما استدلوا على القسم بان المعامل اذا
 استجمع جميع سمات القاطعة وجب ان يكون قاطعا في الازل كال عذر
 القضاة بان السبوت انه عاقل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعلق ارادته
 بخلق العالم في وقته وباطال ذلك يتدفع هذا العذر وفيه نظر لانهم
 يحيلون لنا على ارادة عقيدة واما الارادة لارادهم قالوا
 بمساكنهم ايضا **قوله** (وهذا الكلام يمكن كسر بعض الاول
 لو كان قضية) انه قال لو كان قضية لانه لا يقا امي ونعريف
 الذي ليس صدقيا له تصور ترتيبين موهوم ولا يكون القول
 المركب من المرتب والمرتب قضية وانما قال ككسر قضية لان هذا
 الكلام يترد الى قول الشيخ في احتجاج الرشي اسرفوه وهو موضوعه
 ليس بنفي محذور الاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشئ خارج
 عنه وان تقاربا في المعنى ومجمله ليس بنقيض موصوع الاول وهو المعنى
 وان كان في قوته وكلام الشيخ انه انما اعتبر في اخي الامة في الاور
 الثلاثة لانه لو قدر في شئ منها يلزم ان يكون فقيرا ولا يكون ثريا وقد
 فرغنا كذلك هذا حالف قال الامام لسافر الى ما لذي لا يتر
 في احد الاور الثلاثة كان القيمة معاملة وهو المقتدر في احدها مبرج كلاء
 الى انه لو اقتدر في احدها لا يتر في احدها ولا يملكه في احدها الشرح
 بطريق الاول والاول لم يمسق في احدها من احداهما بل انفق
 اعم منه لصحت بقر في لاهات الحفنة وفي المال وفي غيرها وجل الاعم
 على الاخصى مفد ونش ملنا ان معنى الفقر ذلك لكن لا بد من حله على
 المقتدر في احدها خارج عن قانون الخطابة فان المجدد يعمل على الحدود
 ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر في بيان المعنى المحدود الى فهم الجمهور
 ويطلب من هذا الوجه ان يتم في السماع هذا المنع على العم الاول ليس
 على ترتيب الطبعي على ان وجهه نظرا اما في الاول فلا انفق حله
 السخ مقلدا لمي ولا يجوز ان يكون اعم من دافعه والالجاز ان يصدق
 على المعنى فلا يلزم ان يملك واما في الثاني فلا انما ما قال انه خارج
 عن حدود خطابه بل انه خارج عن حدود الخطابة في تكرار المعنى او احد
 في الخطابة والحدود ايضا وتسميها بسماعة لكر المقامه من بعد

لكنه امكان وجوده في الخارج (قول معنى ثلثه الشرح ان الامكان لا يكون موجودا في الخارج بل
 في الخارج من جهة تعلقه بالشيء الموجود في الخارج بل له وجوده اذ كان وجوده في الخارج من ذاته
 ايدها وجوده في الخارج من جهة تعلقه بالشيء الموجود في الخارج بل له وجوده اذ كان وجوده في الخارج من ذاته

الذكورة على ما حله (قال المحاكات من حيث انها محكوم عليها ان من حيث انها اشياء موجودة في العقل من شأنها ان يعم عليها بشئ الى قوله وهي بهذه الحثية موجودة في الخارج لوجود العقل في الخارج) اقول حل كلام الشارح ﴿ ٣٦٥ ﴾ على هذا المعنى بعبارة غاية الجسد والحق ان مراده رحمه الله

ان الواقع ان هذه العوارض
احكام الموجودات الخارجة بواحد
الموجودات ليست موجودة في الخارج
من حيث هي احكام لها حتى يكون
هذه الاعتبارات موجودة في الخارج
بافعالهم وجودها من كونها
يحكموا عليها بحكم خارجي لوصف
الحكم عليها، لكن ما نحن فيه ليس
بوصف الحكم الخارجي عليه حتى
يلزم وجودها في الخارج والحاصل
ان ثبوت الشيء لشيء انما يقتضي
وجود المحكوم عليه دون المحكوم به
والواقع في نحن قد كونها احكاما
للموجودات ومجالات عليها
لا كونها محكمات عليها فلا يلزم
وجودها بظاهر كلام الشارع
وحديث لا يرد ما اورده قوله بل هو
من سقم الكلام فان الامر
بالاعتبار بانه لا يتصور الخ واما
جواب انه لا مدخل في اجواب
المحقق عنه في دفع توهم ربما
توهمه في ما ذهب اليها احكام
الموجودات في وصف الموجود
الخارجي موجود خارجي فاحاط
بنعم الكثير والاسائل خلط بين
المحكوم عليه والمحكوم به واما قوله
على ان هذه شبهة في رتبة جوابه
ان هذا الذي على ما ذهب اليه من كلام
الشارح وليس مراد ذلك بل
مقصود وجهه ان الامكان

ارا لا يستعمل الخطابة فيه حتى تنهت بمرادها وقع من اختلاف التمع مع المارقي
 الثاني ان امام صدر هذا الفصل بان في نفسه الغنى وهو الذي لا يقتصر
 الى الغنى في ذاته ولا في شيء من صفاته الحبيبة ولا سلكه في قوة قضية فائدة بان
 الحق وهو الحد وهو في قوة قضية فائدة بان مقابل الحد مقابل المحدود
 اولا لم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغنى ايضا فائدة ونقول
 ايضا سلما ان الغنى هو الغنى الى غير في شيء من الثلاثة لانه لا فائدة في
 حل هذا المعنى على الفقر الى غير في شيء منها لكن لا يلزم من ذلك
 ان لا يكون من حل الغنى عليه فائدة فالسامع ربما لم تصور الغنى بكم
 منه بل بوجه ما حمله عليه يفيد ويرتبه معناه الى فهمه قوله (اعلم)
 ان انشيء (الذي انا محسن) المقصود من هذا الفصل ان الغنى لغرض
 مسكول به وذلك لانه من فعل محسن كور ذلك الفعل احسنه واولي
 له وركز ذلك الفعل لاشبهه على ذلك اعرض احسن واول من انتم
 واذا لم يفضل لم يحصل ما هو الاحسن له ولما هو الاحسن مرغوه فهو
 مطلوب كما ان قول انسا لم يرم ذلك بواقع الغرض فائدة الى سبه
 واما ان كان صادقا الى غيره فلا يحب فانه اذا فعل لغرض ملأه الى غيره
 لم يفضل الا اذا كان ذلك الفعل السامع لغنى احسن واولي من الفرك
 والا لم يكن مرغوا له فهو الاثران فان قول فعل للغرض يؤول الى نفسه
 والى غيره بل ان الفعل حسن في نفسه يجب ان يفعل الحسن في نفسه
 لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الفرك بارس اليه وانه
ممدح عليه هذا حاصل الفصول الثلاثة قوله (فان الغنى رتبة لم يرا)
الامور رتبة اتمه الى اعطاء رتبة له وهو الرتبة الاولى به وهو
سائر البدن اتمه الى رتبة ان الفعل لغرض من كمال فعله بالبدأ
الدالي لاجل لغرض في السائل والا استكمل الحال بالسائل وهو محال
واما المبدأ الحق فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاسماء كما انه مبدأ
لجميع الاسماء لان المصادر عنه اما ان يكون صمدوره اتمه لو يكون صمدوره
لذاته والاول باطل ولا يلزم الاستكمال بالغنى فحين اراد ان يكون صمدوره اتمه
فيكون هو ماله الشيء ولا معنى للعبية الا هذا وايضا لما كان اتمه فلا فائدة
تمام الفاعلية لم يكن فاعله اتمه فاعله اتمه في الوجود هو الوجود فاعله
الفاصل فهو انه يكون في القاءة يكون غاية له وهو كما اراد

بالله موجودی - هر چه قیاس یا عقل در حدی آثار و هویت می بیند
 آنرا سعی می کند بفهمد و اگر لازم باشد به تعقل و استدلال می پردازد و در حد
 بین این گونه موجودات از حد اعتدال است که موجود کلان است و اینها را می بیند و می شناسد

تحتل ما هو الماهية في الكلام عندنا وجوده على ما هو وجوده في الخارج والماضي وعلى
ما كان يكون الخارج في الماضي على المعنى العام المتناول لما يكون الوجود من جهة التمسك بالمتن
وما يكون لان في العلم هو ليس الظاهر من قطع الخارج في ٣٦٦ وعلى ما حمله في حق

الخارج على ما يكون الوجود من جهة العلم بالمتن المتضمن
في الخارج وقد علمت انه لا حاجة
بين كون الشيء وجوده في الخارج
بذلك وموجوده في العلم فادفع
ما ورده من البحث وبما قررنا ظهر
انكاس التشيع الذي ذكره بقوله نعم
اننا ندر ما يكون والجواب قد يعجز
يصور (حال المحاكاة ومن المكشوف
البيان ان لا توجيه لاجوبة الشارح
عن هذا الكلام اصلا) اقول
وذلك لان الامام استدلل في توجيه
كلام الشيخ على ان الامكان
ليس حديسيا بل وجوديا وثبت
اجتياحه الى محل موجود من كونه
وجوديا ثم عارض دلائل كونه وجوديا
لما ذكر من الوجوه الثلاث وما ذكره
الشارح رحمه الله ليس دخلا في
المعارض بل تسليم ما داه المعارض
وهو يقتضي الدعوى نعم للشارح
ان يقول لنا ان نقرر كلام الشيخ
بوجه آخر ونضع موضع المقدمة
المعارض عليها مقدمة اخرى هي
ان الامكان متعلق بالوجود الخارجي
والظاهر ان مراده رحمه الله هو
هذا وبهذا اشار اليه في تقرير جواب
اعتراض الامام حيث قال لكنه
من حيث تعلق معروضه الثابتين
في العقل باخر وجودي في الخارج
يستدعي لا محالة موضوعا موجودا

الاشياء كذلك لاجبة الاشياء ولما لم يدر في العلم وان لم يكن له غاية
في السائل الا ان لم يدر الاول لما كان غايه لوجوده وهو لا محالة يكون غاية
لغته فهو مطلوب الغاية بالنظر الى ما نحن لال نظر الى ما هو وجوده ولما لم يدر
الحق فهو مطلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار قوله والماضي
لغاية عن فعل الحق الاول مطلقا وانما قال هو كنهية لما قبله لا به كنه
هناك قياس هذا الحكم العام ينتج بل هو لازم من لوازم القياس عدة
الذكورة وفرع من فروعه واما هذا قال نعم هذا الفصل با لتذنب
انصب قوله (وعلى ذلك يكون كل شيء) اي على كون كل شيء
له يكون كل شيء منه لمساكنته الفاعل والغاية معا فلا كان الفاعل
نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء لكن لما ثبت
ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بما ذكرنا
فيصح ان يكون الفصل مشعرا بالتذنب لا يقال لمسا كان فاعل نفس
الغاية فتخليل كونه غاية بكونه فاعلا تحليل الشيء بنفسه لا نأقول الاتحاد
في الوجود والتعليل بحسب الظاهر في العقل فلا عذر قوله (لفظه ينبغي
بجمله) راد بها ثارة الحسن العتلي) اقول الاجال اما ثبت لو كان لفظه
يدعي موضوعا للحسن العتلي والاذن الشرعي وهو متزوج غاية ما في الباب
انه يستعمل هذه اللفظة في الحسن العتلي او المأذون الشرعي لكن لا يراد
بها الحسن العتلي او الاذن الشرعي بل مفهومها القوي وهو كونه
مطلوبا مؤثرا فاذا قيل العلم بما ينبغي لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد
به انه مطلوب الحصول بما يؤثر وان كان حسنا عقلا وكذلك قوله
التكاح بما ينبغي لا يراد به انه مأذون شرعا وان كان مأذونا شرعا ثم
اما لا نسلم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العتلي فان الحسن العتلي مقول
على معان كون الشيء صفة كمال وملا بما لطبع ومقتضيا للمدح والحكمة
فانلون بهذه المعاني كلها اما بالاولين فظاهر واما بالثاني فالثالث فلان
فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح وذللها مقتضية للذم والشارح
سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن والفتح في هذه الفضول بالتعليق
وكأنه اغض عن ترك هذا التبع ههنا تمويلا على ما يصرح به ومنع
اتصال معنى ينبغي فيما ذكره من المعنيين وهو ظاهر قوله (وكذلك
القول في الدواء الصحيح) هنا جواب سؤال آخر وهو ان يقال الدواء
الصحيح للبدن او المزبل لمرض يفيد صحة البدن او ازالة المرض ولا شك

في الخارج كما مضى في التقدم فهذه المقدمة اشارة الى جواب اعتراض الامام واما في كلامه فلزائدة **هو** ان
تحقيق وتقرير الكلام وقس عليه الكلام في غيره (قال الشيخ) وما يحتاج الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق
الوجود) اقول يظهر من هذا الكلام ان التقدم الذاتي بلغي الاعم يرجع الى الاجبة في الوجود وهو الحق وقد صرح

من الشئ على ما هو عليه في نفسه لا يتغير في ذاته بل يتغير في غيره...
من الشئ على ما هو عليه في نفسه لا يتغير في ذاته بل يتغير في غيره...

ان صحة العلم ازالة المرض عما ينبغي فهو الحاد ما ينبغي بلا تعرض
لغيره ان يكون الدواء جوادا فليكن بان الدواء لا يجد بالذات الكيفية
في البدن ملازمة له او مضادة للمرض ثم انما يجب الصحة ازالة المرض
فهو لا يبقيد بالذات الصحة ازالة المرض وهكذا حال خاثر القاعلات
الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات
واما انه كمال للغير فالمرض وفيه نظر لانا نقول يجب ان افادة الدواء
بالقياس الى الصحة ازالة المرض ليست افادة اولية الا انه يبقيد بالذات
تلك الكيفية الملازمة للطبيعة او المضادة للمرض وهي امر يؤثر مرضوب
فيه فوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى الكيفية الحادثة في البدن وتوضيحه
ان الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرد للمزاج احدث فيه كيفية
الحرارة وهي مما ينبغي لذلك البدن قطعيا وكذلك المفرح اذا ورد على
القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف
على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدأ الاول
بالقياس الى معلول معلوله جوادا بل لا يكون جوادا الا بالقياس الى شئ
واحد فقط لان غير انما هو منه بواسطة وان كان المراد انه يفيد بالحقيقة
بالمرض هو كمال بلا واسطة او بواسطة فاخلاق الاعضاء يمكن ان يوجب
الموت بالحقيقة لانه يوجب انقضاء الحرارة الفريزية بحسب تحليل الرطوبات
وانقضاء الحرارة الفريزية يوجب الموت والجواب عن جمع النقوض
بان القصد معتبر في معنى الجود والشيخ اعتبره في تعريف الجود الحق حيث
قال وطلب قصد شئ يعود اليه ولم ينف القصد مطلقا بل مقيدا
بالفرض فدل بحسب المفهوم على اثباته مطلقا ولو ائتم القصد في الافاضات
الالهية لم يكن له قدرة اصلا وهو متناقض لما سبق وان فرضنا ان علم يعتبر
اقصد في معنى الجود فلا نفل من اعتبار الشهور بما يفيد وحيث يتدفع
جميع النقوض قوله (فان ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير
ارادة او ابرادة فهو مستكمل اما بنفسه فله او بما يستعصم) وذلك لان
الفعل اما لطلب الكمال او لدفع النقص فان كان لطلب الكمال فهو
مستكمل بقطعه واليه اشار في الفصل المتقدم بان الشئ اذا حسن له
ان يكون منه غيره فلو لم يكن منه لم يحصل له الا حسن به فهو في حد ذاته
مسلوب كمال وان كان لدفع النقص فهو مستعصم بقطعه لانه يستغنى

عن حصوله في نفسه لا يتغير في ذاته بل يتغير في غيره...
من الشئ على ما هو عليه في نفسه لا يتغير في ذاته بل يتغير في غيره...

هي عدم اعتبار وجود العلة وعدمها ومن العلوم ان حال عدم اعتبار وجود
فلم يلزم مسبوقية الوجود بالوجود في العقل فينبغي ان يراد بالوجود والعلم للممكن وجوده او عدمه عند العقل
وفي اعتقاده لان العلم بوجود ذي السبب اى الممكن انما يحصل من العلم بسببه فكذلك العلم بهذا توجيهه وهذا

كما ترى اذنى العلوم انه ليس التصود اتم منسوقية العلم بوجود الممكن بغير العلم به وليس هو الحدوث الثاني
امسلا وهذا هو اللازم مما ذكره لا يخفى بل الحق ان العلم في نفسه متصف بالوجود في النفس
عند وجوده متصف بالعدم فيه عند عدمه والحال لا خلاف ﴿ ٢٦٨ ﴾ من وجود العلم وعدمها

بحسب نفس الامر فوجود المحكى
ليس مسبوقا بللا وجوده والاعلم
بحسب نفس الامر لكن العقل
ان يثبت المحكى محمدا عن وجود
الغيب وعدمه بل عن وجود نفسه
وعدمها فهي في تلك المرتبة كانت
محمدة عن الوجود والعدم وتلك
المرتبة لما تكون في العقل فوجود
المحكى مسبوقا لوجوده في العقل
وفي كلام الشارح اشارة الى ما ذكرنا
حين قال وما يجب العمل بافرادها
يقضي محمدا عن الوجود والعدم
ما ولم يقل عدم اصدار الوجود
والعدم والحاصل انه لا بد ههنا
من اصدار العقل لعمل منه ولا يصح
عدم الاعتبار ثم اراد بللا وجود
ليس هو الوجود طر وجود المحكى
توكل سمونا ههنا مستقانا
رزم ان يكون عدم الشيء محتاجا له
لوجوده ومن له اوم ان لا يلاقه
عليه بين الشيء ونقيضه في المرد
منه لتجريد من الوجود والعدم
بحسب المعنى فالهية في تلك المرتبة
لم يكن موحدة ولا معدومة ما ذكر
المرتبة طر عدمه بل لا يكون
معدومة في تلك المرتبة على ان يكون
المرتبة طر فالوجود المتضاف اليه
الامر وليس هذا رتاع التقيضين
لارتفع الوجود في المرتبة

في ثمة - له عمله التخصيص من النفس واليه اشارة في هذا الفصل بقوله
الشيء الذي فعل شيئا لو لم يصح له ان يفعل به او لم يحسن منه فهو مختص
من السمع اي مستعص على مفسره به وهذا البحث اساية الى الفرق بين
الكلامين واعلم ان ظهر هذا الكلام ان الماعل بالارادة مستكمل وقد
ذكر مثل هذا في مواضع اخر مما حيث فسر الغاية قال اذ يجوز
سلوكها عنه بقصد واردة وقال بعد ذلك ليس المقصود من هذه
الفصول ان كل ماعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المطلوب
ومن الين ان جميع ذلك يتاقي ما - في منه ان الله تعالى ماعل بالاختيار
وبل المراد ههنا انه ليس ماعلا بالارادة اعرض وهو لا يوجب ان
لا يكون ماعلا بالارادة لان فرض قوله (ههنا من اشترى ثانيا في الموضوع)
القضية المذكورة في فصل الكتاب في قوله فهو ماعل بالاختيار
فبما راجع الى الذي يفعل شيئا لو لم يصح له ان يفعل شيئا ما هو احسن
والموضوع في لفظة الماد كونه في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا
لو لم يصح له ان يفعل به او لم يحسن منه فقد اضطر في موضوع اعضاءه الاولى
ترك المسئ وفي موضوع اعضاءه الثانية احد الاسرار ايا قبح الترتل
او عدم حسن الترتل فلا اسرار له بين لفتين في مفهوم الموضوع بل
لانلازم بين الموضوعين على ترك المسئ لا يجب ان يكون قبيحا وما لا يحسن
تركه لا يلزم ان يكون عمله حسنا في الجاز ان لا يحسن الترك ولا لفعل
ما لا يحسنه الله تعالى عا حقا في ثمة اراه ان قسم التخصيص انما يحسن
تفسيره انما يحسن ان يخص من المنة منه من ومن كل
مستعمل مختصا من المنة في اثاره في في مع له منه قال قوله
(يحيى ان طلت مختصا) كما سائلا بقول قد علمنا ان المدة الاولى لا قبل
من صلا الى ادى الصالية لا قبل لعرض في الساعات والادراك
ر حقا و الوجودات على العرب و انغام الاتق بها ليس بحسب
طبعه ولا حرف في لغة فقد رما من المذابي لعالمه على ذلك الوجه
اي وجه يتصور احب الى ذلك انه اى السارى بها وهي مثل ذلك
الظاه الا ان في العلم السابق من المالى تعالى حاضر اسرار الوجودات
مع اولية المرتبة حتى انه ماصر كل وجود موجود في وقت ذلك
المدة بالارادة عنه و هو انما كان حقا - فله ولعل ان

ان الذی علی ما ذکرنا حتی ولا بد ایهاست مکرر و حدیث اکتان علی تقریر

(قال الشارح وكذلك الحالة التي لتفلسف النبائية) اقول هذا وما ذكره سابقا حيث قال بان تلكه هاتين لم يكن
لا يتصل موحدة الابهما يدل على انه جعل قول الشيخ من طبيعة او ارادة بيتا للسئلة التي بها تكون صفة
ويصرح الشيخ بايدل ﴿ ٣٦٩ ﴾ على ذلك حيث ذكر اذالم يكن شيء موقوف من خارج وممكن

الفصل ثمانية موجودا ولكنه ليس
لذاته على توقف وجود الطول على
وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت
صكات طبيعة او ارادة لكن
جعل الطبيعة في الحركة الطبيعية
حالة لله الحركة لا نفس الله لا يتخلو
عن تكلف كما لا يخفى (قال المحققات
وجوابه انه ذكر في الفصل الاتي
المرهان عليها ولم يذكر الخ)
اقول فيه انه لا يكفي في التصديق
بالشيء مجرد كون المدعى مذكورا
بدلائل بل لا بد من ان يكون واضحا
في نفسه او معلوما من الفصل
السابق على ما مر في اول الكتاب
بل الوجه ان يقال هذا الطريق من
الشيخ للتبسيط على تفاوت مراتب
الطباع وكان هذا الحكم واضحا
بالنسبة الى بعض العقول خفا بالقياس
الى ما عداها فان هذا الحكم مطبوع
بقله الطبع الذي لم يتخل بسوء
الاستعداد بلا ملاحظة دليل وسبيل
البرهان حيث قال وصل حكم
قريب من 'وصوح فان قلت: يمكن
ان يقال ايضا الدعوى الاولى ليس
في قوة النجاسة اذ حاصل الاولى دعوى
استلزام وجود الله اثناء وجود
الطول واستلزام تخلقه وهو الدعوى
الثانية عبارة عن وجوب العلول
في نفسه عند وجود الله التامة
ومن المتيقن ان الاصل لا نسلم الثانية

بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلي فيه دونه قوله (والمقصود
في القرض) لما كان هذا النمط في الغالب اراد ان يبين غايات افعال الموجودات
ولما كان الموجود اما واجدا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن
المادة او غيرها والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تقع
التدبر وهي النفوس او غير متعلقة بها وهي العقول بدأ ببيان غايات
افعال المبدأ الاول والبادئ العالية اعني العقول فين اول ان الواجب
لا غاية لغيره بان ذكر وصف العي ثم رهن على الدعوى ثم اكده بالوصفين
الاخرين ثم جعل الحكم عاما للبادئ العالية ولما فرغ من العقول شرع
في غايات افعال النفوس وهي اما سوية او ارضية ههنا وترتيب البحث في غايات
هذا النمط قوله ما معني انه لو فعل بالارادة بلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا
ولا حوا دا ان عنتيم به انه متى فعل ما وجد عليه لم يستحق الدم
ومتى لم يفعله كان مستحقا للدم فلما قدم ان ذلك محال وهل هذا الا لزام
الشيء على نفسه ولم لا يجوز ان يستعيداه تعالى تلك الاولوية لنفسه او دفع
الدمعة بفعله فان الزناح ما وقع الا فيه وان عنتيم به معنى آخر فلا بد
من بيانه هذا هو عبارة الامام واقول لاشك ان الاستفسار انما يكون
حيث الاجال واحتمال النمط لمان وعدتين مفهومات المعنى والملك
والجواد وجعل سلها لازما فلا اجل ههنا واوفرنا فيه اجالا
فصل تلك الاوصاف لا يحتمل ذلك المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق
الدم واو لم يفعله استحق وهو استفسار لمعني لا يحتمل اللفظ اصلا وهو
قبح في المظنة فلا يقال ان عنتيم بالانسان الخبير فلا نسلم له ليس بجهل دواما
قوله فهل هذا الا الزام الشيء على نفسه فقد ربه الشارح بانه يلزم
ان يكون المقسم عين الثاني وهذا ايضا فيه ما به لار غاية تزيير الدليل
ان يقال لو كان ماعلا بالقصد ارادة ان كان ذلك الفعل اولى به من البرك
ما له لو تسوى الفعل والترك بالنسبة اليه استحق له تركه العمل على الترك
ولو كان ذلك الفعل اولى به من الترك فهو يطلب تلك الاولوية ويحصلها
بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان مستكملا ففعله ولو كان مستكملا معه
يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فههنا مقدمات اربعة ولا مقدم
فيها عين ذلك اتالي بل المعايير بينهما وبينه طرزة لا يخفى على ان قوله
في الجواب ما معني فيه المراد تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا يدل

لا يلزم من اصابه محض ﴿ ٣٦٩ ﴾ شيء عن شيء وجهه محض شيء انما عند تحقق الشيء الاول
ر لا يزوجه عند تحقق جميع لم يزم في نفسها وهذا واو ادرق بين المشروطة بشرط او وصف والمشروطة مادام
الوصف وان يتنهما محوما من وجه قلت اراد بقوله لا شيء ما لم يجب لم يوجد ان العلول وحسب وجوده عند وجود

فإنه التامة ليس هو الوجوب الذاتي بل الوجوب لغيره وهو الوجوب بشرط وجود الله التامة فأمم (قال الشارح وإن كان من الواجب أن يقول وجب أن يجب عنه) أقول فيه أن الشيخ جعل المقدم جوازاً أن يكون شيء متشابه الحال واللازم على تقدير الجواز ليس هو الوجوب بل عدم الاستعداد ﴿ ٣٧٠ ﴾ الذي هو في قوة الجواز

أيضاً والجواب أن مراده أنه لم الغم لفظ الجواز موضع الوقوع والوجوب حتى يقول في الثاني لم يعد موضع وجب وإن كان من الواجب أن يقول شيء متشابه الحال في كل شيء وله ملول وجب أن يجب عنه سرمداً يدل عليه ما ذكره من الوجه الثاني وكأنه بالنتيجة عليه في هذا الوجه استكتفي في النتيجة عليه في الأول (قال الصائغ كان ترجيحاً لا طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا مرجح) أقول فيه أنظار المفروض أن الوجود أولى بالنسبة إلى عدمه لكنه لا يذهب إلى حد الوجوب فلم يكن طرفاً الممكن حيث أن مساوياً وبين فالصواب أن قال أن يتوقف صدوره عنه على أمر آخر كان ترجيحاً للوقوع في وقت الوقوع على وقوعه في وقت عدم الوقوع (قال الصائغ كان ترجيحاً لا مرجح) عن هذه الشبهة عدني لا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح ونحوه (الاول) أقول هذا الكلام مشهور بين الأصحاب وليس فيه تحقيق لأن الترجيح بلا مرجح مستمر للترجح بلا مرجح أذبح الإرادة أن وجب صدور المعلول فأمم الغف والأفرضنا وقوعه معه مرة وعدم وقوعه معه مرة أخرى فإن وقع بمجرد هاتين لم ترجح أحد المتساويين وهو وقوعه في هذا الوقت على وقوعه

على أن المقدم هو كونه فاعلاً بالإرادة فكيف يكون عين قوله متى فعل ما وجب لم يستحق الذم ولعل المراد أنه لو سي بقوله بل لم أن لا يكون غنياً أنه مستكمل بنفسه فهو الزام الشيء على نفسه أذ الكلام حيث أنه لو كان مستكلاً بنفسه كان مستكلاً بنفسه إلا أنه فرض الاستكمال صورة الوجوب لتكون الاستكمال فيها أظهر ولهذا قال الشارح معناه لو فعل على وجهه لم يكمل به لم يكن كاملاً بذاته قوله (قدينين في الخط اشلت) اعلم أنا نخرج هذه المسئلة من الابتداء لثبوت الكلام منه إلى الانتهاء ولا نبالي بتكرار بعض ما سلف قال التكرار في الدرس مما يجب نشاط النفس فنقول قدينين أن الحركة الدورية السماوية ارادية لأن حركة الجسم البسيط إما قسرية أو طبيعية أو ردية أذ مبدأها إما خارج عن المحرك كدهي قسرية أولاً وحيث أنها أن يكون مع شعور وإرادة فكون ارادية لولا فكون طبيعية فلا يجوز أن يكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية فتبين أن يكون ارادية إما أنها ليست طبيعة فلان كل حد من حدود المسألة فبذلك بالحركة مستدرة يكون تركه هو التوجه إليه فلو كانت طبيعة لم أنه أن يبل بالطبع بحركة واحدة إلى ما يبل عنه بالطبع ويكسر طناً بحركته وضماً ما بالطلع في موضعه وباركاه وهاربا عنه بالطلع ومن الحال أن يكون المطلوب بالطلع متزواً بالطلع والمزوك بالطلع مساوياً بالطلع وإما أنها ليست قسرية فلان القسرية على خلاف الطبع فلما يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور الحركة القسرية وقد قرر أن الجسم إذا لم يكن فيه مبدأ بل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وهنا سؤالات الأول أن ما ذكره في الحركة الطبيعية يقتضي أن لا يكون حركة الفلك ارادية لأن ترك كل وضع لمسا كان عين الوجه إلى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مراد أو غير مراد في حالة واحدة وأنه محال واجب عنه بجواز كونه شيء الواحد مراد أو غير مراد من جهة فإن مبدأ الحركة إذا كان له شعور حاز أن يخلف إقراره بخلاف ما إذا كان عديم الشعور أذ لا يتصور اختلاف الجهات والأفراض التي أنا لانسالم أن ترك حد أو وضع هو لتوجه إلى ذلك الحد أو الوضع بل يترك حصولاً في حد أو وضع ويتوجه إلى مثل ذلك الحصول في ذلك الحد أو مل ذلك الوضع ضرورة أنعدام ذلك الحصول

في وقت آخر والالم يكن تماماً ما مرضاه تماماً أهول الصواب أن لا يتم التسلسل على سبيل العاقبة ﴿ و ﴾ ويقال بمحتمل أن يكون هناك سوابق متسلسلة متعاقبة فلا يلزم قدم شخص غير الواجب والاجتماع بما يتقدم على فساد القول بشخص قديم غير الواجب وصفاته ولو سلم أن الاجتماع متعقدي بطلان القول بالموجود القديم

غير الواجب وصفه مطلقا فتقول انصاف النوع بالتقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود والافتقار
لا يوجد الوجود الانهض من وجوب الوجودات في الفرض المذكور حادث فلا يلزم موجود قديم غير فعلي وما يقال
من ان النوع قديم بشاقي ٣٧١ الانهض من فكلما يحجز معانان قبل كل شخص شخص لاني نهائية

ولولاه لم يلزم حيث تقدم النوع فاما
يلزم على رأى من يقول بوجود
الطبايع في الاعيان بنفسها ولعلها
غير موجودة فيها كما هو رأى
التأخرين واختاره صاحب المحاكات
ولوسلم وجود الطبايع فيها فتقول
انما لم ذلك في الذاتيات الموجودة
بوجود ما هي ذاتيات له كما افاده
بعض المحققين ويجوز ان يكون
تلك الاشخاص غير مشتركة في ذاتي
ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا
او ايضا لاحاجة الى التزام تجويز
التخلف عن الفاعل المتنازعين وتجويز
الترجيح من غير مرجح مع ان الاول
خلاف ما يرهن عليه الشيخ آف
والثاني مستلزم للترجيح بالمرجح
وهو محال بالضرورة وتجويزه
يفضي الى انسداد دباب اثبات
الصانع تعالى عن ذلك (قال المحاكات
ان قوله من اقوم احد بهما يلزم
الترك) اقول لصواب حمل التقوم
على ما يتناول الفقيه بضم الحصر
(قال المحاكات والجواب ان المؤثر ما لم
تكن له خصوصية بالقياس الخ)
اقول فان قلت المسلم ان تلك الخصوصية
لم تتحقق بالنسبة الى ما ليس بمطول
اصلا وما تحقق الخصوصية بالنسبة
الى كل طول فغيره سلم قلت الخصوصية
المذكورة المشتركة لا يمكن تحقق
المطول الشخصي بل بهما يكاد

وذلك الوضعية يتركه وامتناع اعادة المسموم فالاولى ان يقال ان طلب
وضع معين بطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما تقرر فيما
سبق الثالث هب ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن
لا انه لم يلزم منه ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وانما يكون
كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجوز ان يكون المطلوب
نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل
بشيء فاما اذا قلنا تقتضي التام الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير
والمطلوب بالحركة اما الحكم او لكيف او الاين او الرضع والثالث الاول
متفق ههنا فتعين ان يكون المطلوب الوضع الرابع انما لا نسلم ان القسر
لا يكون الا على خلاف الطبع فيما يكره على خلاف الارادة حيث يريد
السكون في الموضع وقسر على الحركة عنه ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه
يلزم من انقضاء الحركة بالطبع انقضاء القسر لجواز ان يمتنع الجسم
لسكونه بالطبع وتحريك القسر والمعتقد في ذلك مامر في الفقه الثاني من
ان مبدأ الحركة الفلكية طبايع واذا قد بان ان الحركة السماوية ارادية
فراها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول محال لانه اما ان يكون ممكن
الحصول او لا فان كان ممكن الحصول فاذا انقطع حركته والا
استحال طاقه ومذهب المشائين ان المباشرة لتحريك الفلك هي النفس
المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون مرادها كليا اذ المراد لابد ان يكون
مركبا المدرك الكلي محتسب ان يرتفع في القوى الجسمانية وانهم ان
يجيبوا عن ذلك الدليل باجوبة احدها انما لا نسلم انه حصل المراد
الجزئي يقف الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستند بواسطة بل ذلك
المراد لا يتبادر جزئيا آخر وهم جرائي غير الهامية حتى كليا حصل له
وضع جزئي بطبعه يستند لوضع آخر جزئي يصله فلهذا يتحرك دائما
وثانيها انما لا نسلم اذا كان ذلك الجزئي في مجتمع الوقوع يستعمل طابعه
ولم لا يجوز ان يكون يتخلل او يظن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى
الجسمانية ليس بمجتمع سلتا جميع ذلك لكنه متوض بالمراد الكلي فانه
اما ان يكون ممكن الوقوع او لا الى آخر ما ذكره ثم اذا ثبت ان المراد كلي
فقد ان ارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفردة لكن الحركات الجزئية
والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة الجزئية

ان تحقق الامر الدائر بين العلولات وطبع ذلك ما علوا ان الارادة الكلية لا تنبى في صور الفعل الجزئي لان نسبتها الى جميع
الجزئيات على السواء نعم يمكن ان يقال ان اردت بالخصوصية ان الفاعل فكلها غير مشتركة بين العلولات عين التنازع
فده وان اردت شيئا آخر فلا يلزم كونهما موجودة لا ان لا نسلم وجود امر في الخارج مع بارذات الفاعل (قال المحاكات

وثانها وأحد حقيق فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين) أقول قد عرفت ما فيه فاعلم (قال الشارح وهي الجملة مع جميع
التقديران يلزم منه تركيب أما في ماهية ذلك الشيء الخ) أقول لا يخفى على التأمل أن اللازم إما التسلسل أو التركيب
في الذات والاول باطل فحينئذ يبان ذلك أنه في محال ٣٧٢ ❖ مرتبة لم يكن جبر لذات

العلة يهود الكلام في أن علته ماذا
اذ لا يمكن كونه واجبا لكونه عارضا
وفيه ان الكلام ليس في المصدرية
التي هي صفة للعناصر التي هي امر
اضافي بل في الخصوصية المذكورة
ولعلها لا تحتاج الى علة لكونها
عين الواجب وفيه ما فيه واقول على
اصل الدليل يرد ان تلك الخصوصية
لعلها لا يتحقق في الوجود فلا يلزم
التسلسل المحال فالصواب ان يقال
مصدره لئذ لا يكون مصدره
لهذا فيلزم التكرار في جانب العلة سواء
كان التكرار في ذات العلة وحقيقته
او في عوارضه او في شراطينه وعلى
جميع التقادير يلزم خلاف المفروض
اذ المراد به حصة العلة ههنا
ان لا يتوقف فعلها على امر غير ذاته
سواء كان جزءا له او خارجا
عنه عارضا له او منفصلا عنه ولا يخفى
حسن هذا التقرير فلا يحسن قوله
يلزم منه تركيب اما وامبال المتعين
هو القسم الاول فقط وقول السمع فهو
منقسم بالحقيقة ظاهرا في تركيب
نفس الذات ايضا (قال المحاكات
وانما يحتمل ان لو كانتا وجوديتين
وهو ممنوع) أقول فان قلت الاعتباري
كالموجود الخارجي في الاحتياج الى
علة قلت اراد انهما لا يحتاجان الى علة
وجودية حتى يلزم التسلسل في
الموجودات وكان محالا (قال

والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي
الى سائر الافراد على السوية ولا يخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل
بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية تنبعث من تلك الارادة الكلية والمراد
الجزئي لا بد ان يكون مدركا ولا ينقش في الذات المجردة بل في قوة
جمعية فلا بد ان يكون في الملك قوة جمعية يرسم فيها المرادات
الجزئية والاولاوضاع الجزئية وتشابه جرم الفلك لانه بسيط لا يخصص
بعض اجزائه تلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع الملك فلك
القوة المنطبقة كالخيال فينا الا انه غير سار وهي سارية في جميع الجرم
والذات المجردة كالنفس المطمئنة لما ثبت ان مباشر تحريك الملك ذات
مجردة والذات المجردة ان كان جميع كالاتهام بوجوده بالفعل فعلى العقل والا
فهو النفس فلا يتخلو ما ان يكون مباشر التحريك هو لعقل او النفس لا جاز
ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان محرك السماء مستكمل بحركته
والعقل لا يكون مستكملا بفعله ولا يصحبه فقر بل جميع كما لانه حاصل فيه
بالفعل الوجه الثاني ثبت ان محرك السماء كلية وارادة جزئية والعقل ليس
له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية اما انه ليس له الارادة الكلية فلان
المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم بل اما ان يكون موجودا او معدوما
ولا يجوز ان يكون العقل مراده موجودا وهو طالس له ولا ان يكون
مفقودا وهو محصله لان حاله متشابهة واما انه ليس له ارادة جزئية
فلان المرادات الجزئية لا تنطبع الا في الجمعية ليست وانه لم ينزه عن
القواشي الجمعية هذا هو القرير المطلق على الحق وعلى لشرح ايضا
فن قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كالاتهام حاضرة حقيقة
اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله وليست جزئية متغيرة
لاطنة اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والمحرك السماوي مختلف
ذلك اشارة الى صفري القياس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن تقديره
انصب ولوجعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس بمحرك السماء
والمطلوب عكسها وفي هذا الدليل زوائد فان قوله المراد الكلي ليس مما
يتجدد ويتصرم لا قاعدة فيه بل يكفي ان نقول المراد الكلي اما ان يكون
موجودا او معدوما وهما متممة الثبوت للعقل وكذلك قوله فانه مراد لا مور
جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال فان اثبات ارادة جزئية كاف واما

المحاكات فان قلت اللازم اذا كان خارجا) هذا دخل على النسخ الاول اقول ويرد على ❖ تجديدها ❖
جوابه انه اذا سلم ان حقيقي العلة اذا كانت فاعلية كانت متحققة ومحتاجة الى علة موجودة فقد تم الكلام اذ للكلام
انها في العلة الفاعلية فانه كانت لها حينئذ كائنا بوجودتين فلا بد من احتياجهما الى علة والا تكون خارجية

فلزم الاحتجاج الى ذاتها فيصنف هناك حيثان اخرى ان يلزم التسلسل والتركيب ثم يرد المنع الثاني فنهى
 لكن كلام السائل في دفع المنع الاول فقط وانت خير بان تقرر الدليل لانتوقف على ككون الذات هي
 العلة للمصدرة بل لو كانت ﴿ ٣٧٣ ﴾ العلة المفروضة هي غيرها يعود الكلام في مصدرية بالنسبة

اليها حتى يلزم التركيب والتسلسل ثم
 لا يلزم التركيب في ذات تلك العلة
 المفروضة ولا محذورية (قال المحاكات
 والشارح بيته من ماخذ آخر) اقول
 لا بد في انضمام الكلام من اختيار
 المأخذ الذي اختاره الشارح لما
 عرفنا ان المراد بالقوم ما ليس بخارج
 حتى يصح المحصر في كون احدهما
 مقوما وكون كل منهما خارجا وحيث
 يظهر انه لا يلزم من كون احدهما
 مقوما ان التركيب لا بد من نقل الكلام
 الى الحقيقة الخارجية كما فعله
 الشارح لتحقيق (قال المحاكات
 والمراد بذلك اللازم في قوله حثية
 استلزام ذلك اللازم) اقول الملازم
 لا قدح حيث قال احدهما من مقوماته
 والاخر من لوازمه ان يكون المراد
 باللازم هوجيئة العلية وكذا ما بيده
 وهو قوله حثية ذلك المقوم
 اذ المقوم هو حثية العلية لاحد
 المعاولين على هذا الفرض وحده
 على المعاول الاول لوجهين احدهما
 انه على الاول يلزم استدراك لفظ
 الاستلزام بل ينبغي ان يقول حثية
 ذلك اللازم وثانيهما انه لو حمل
 على حثية العلية حتى يكون المراد
 من حثية استلزام ذلك اللازم
 حثية الحثية لاساحة الى نقل الكلام
 الى حثية الحثية انه خارج ام مقوم
 بل ينبغي نقل الكلام الى نفس تلك

تجدها وتصرها فتعني في الاستدلال اللهم الا ان قال ان ذلك
 اعاد الى دليل آخر وهو ان محرك العلة له ارادات جزئية فيجهد ويصرم
 لصدور الحركات والاوضاع المتعددة والمتصرمة عنه وتوقفها على
 ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات تجدد وتصرم لانه موجود دائما
 متناه الاحوال ولما كان هذا استدلالا بيقوت الارادة الجزئية وغيرها
 كما كان ذلك استدلالا بيقوت الارادة مطلقا وسلبها جميعا في وجه واحد لان
 ما أخذهما وهو الارادة واحد بقي ههنا اشكالان احدهما ان الدلالة
 المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل نافية للمراد الجزئي ايضا عنه
 فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا يطلبه او مقوما
 بحصله فتقول نعم كذلك الا انه يخص نفي الارادة الجزئية لنفي آخر وهو
 انها بافتواش الجسمية والعقل ممتزئ عنها وكأني بنى الارادة الكلية
 بطريق والارادة الجزئية بطريقين ولا حرج فيه والاخر انه لما لم يكن
 للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكرن له ارادة اصلا فقول المقصود
 انه ليس له مراد يفصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه والافق الجازم
 ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلي او جزئي الوجه ان ان
 المباشر لتحرك السماء لا بد ان يكون متعلقا به تعالى التدبير وان تصرف
 مرتبطا به ارتباط نفوسا بايدنا مستعبدا للحكالات واسطة جسم
 الفلك والجوهر العنصري لا يكون كذلك فلا جرم كان غرضه وقوله فاذا
 مبدأ الارادة الكلية ليس نفس السماء متناه لما كان العقل كاملا مباين
 للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباطا اشتقا فلو كان مبدأ الارادة انكسرية هو
 العقل لم يكن نفس السماء اي لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت
 انه كذلك هذا خلف قوله (لانه لم يرد ان تصرح) ان المراد تلامذة ارسطو
 نقلوا من ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المتطبعة ولها ارادة
 جزئية فلما استدلل السرخ على وجود مبدأ الارادة الكلية لم يخص
 ان يصرح بخلاف احوال تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان آه قوله
 (ولا يمكن ان يقال ان تحريك السماء لداع شهواني) لما بين
 في التنبيه المتقدم ان للاهلاك نفوسا تحركها اراد ان يبين الغاية من
 تحريكها فتقول لما كانت حركة الفلك ارادة فالراد بها اما محسوس
 او معقول اي غير مدرك بالحواس فان كان محسوسا فاما ان سلبه بالحدب

الحثية تأمل (قال المحاكات وقد يقال ان التركيب اما ان يحصل آه) اقول عدل عن الوجه الاول للعصر الى هذا
 لان التركيب من الماهية والوجود لا يجوز ان يكون مع الوجود بل لا بد ان يكون متاخرا عن الوجود كانه
 متأخر عن الماهية هذا ولا يخفى ان التفرقة بين تركيب الجسم من السادة والصوره وبين ان يربى اليه من الجدر ان

والاستغفار بان الاول قبل الوجود والثاني بعده نصف ظاهر بل الحق ان كلا منهما سابق فليس الوجود بالذات بناء على ما ذكره بعض المتعقبات من ان فعلية الذات والذاتي مقدم على وجوده وان اراد تحقيق التركيب الخارجي متأخر ففهمنا من الوجود والفرق بان الاول مركب حقيقي والثاني مركب صناعي غير قهريه

﴿ ٣٧٤ ﴾

ولعل المثال المطابق تقسيم التصرف الى اجزائه قال المحاكات وفي هذا الذي جعل الشارح عليه الخ اقول جعل الشارح التركيب على معنى يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الصفة سواء كانت حقيقة او اعتبارية فبدخل الوحد فيها وكذا التركيب من حيث الامراد وذلك بان يتكرر افرادها والحاصل انه اواد بالتركيب معنى الكثرة في الجملة سواء كانت الكثرة من حيث الذات او من حيث الصفة او غير ذلك قال الشارح والجواب ان سلب الشيء عن الشيء الخ اقول يمكن تقرير الجواب بوجهين الاول التزام انه لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن الواحد الحقيقي بل لابد من اعتبار تعدد في جانب العلم من جهة تعدد المطلوب فحقق التركيب في صفة في الجملة وفيه ان الامام جعل اللازم في تقريره للدليل اما التركيب في ذات الصفة وحقيقة واما انشاسل ومن المعلوم انه لا يمكن التزام التركيب في ذات المطلوب عنه فان قال اهل الشارح اجاب عن التخصيص بتقريره للدليل فكأنه اعرض عن فساد تقريره للدليل لانه غير متطابق على مقتضى الكتاب حيث فصل الشيخ وقال اما للماهية واما للوجود وجعل التركيب في صورة انقضاء على ما يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب

او يطلبه لدفع وجنب اللام هو الشهوة ودفع النافر هو الغضب وهما محالان على الملك اما ولا فلان الشهوة والغضب لا يكون الا في جسم متغير من حال غير ملائمة الى حال ملائمة وانك بسط متشابه الاحوال واما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب الى غير النهاية لا يتصور واما المراد المقول فهو مضوق لان دوام الحركة الا ارادة يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو الشوق وحيث انما اراد نيل ذاته او نيل صفته او نيل سببه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم يطلب لذاته لمشوقه لاصفاته ولا شأنا لذاته ولا شبه صفاته فهو لاته قلبه املا بالشوق في فرض عشوقا لا يكون مشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام في ثمة احدى ذات المشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والتمسك الاول لان باطل لان المطلوب امان يحصل في الجملة لولا يحصل اياها واما ما كان يلزم احد الامر من اما طلب الملك او الوقوف عليك وهو محال فيتعين ان يكون الحركة لنيل شيء بالمشوق فلا بد ان يكون للفلك مشوق موجود وهو يطلب شيء فالمطلوب امان ان يكون نيل الشيء المستقر اي شيء واحد باقيا دائما ويلزم احد الامر ان يكون نيل شيء الغير المستقر اي شيها بعد سبب بحيث يتعقبا شيها ويحصل شيء آخر فلاخلو اما ان يكون ينفذ وعه يتساقب الافراد او لا ينفذ وان في باطل ولا يلزم وقف الملك فاذا المطلوب شيء محفوظ النوع بعد امرادها غير متناهية فلهذا للشبهات الغير المتناهية مع المشوق اما من حيث برائته من القوة اي في صفات الكمال او من حيث انه بالقوة اي في صفات نقصان وامثالي محال فيكوى المطلوب حصول المشبهات الغير المتناهية مع المشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للملك مشوق في موصوف بصفات كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لاحاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والعقول بل يمكن ان يقال لما كان حركته ارادية فراه لاد ان يكون مشوقا وجده امان ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته او سببه الى آخر الدليل فنقول المطلوب اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلا بد من ذلك التقسيم ولزج على بيان ما عسى يشكل من الشرح والمقتض قوله فهو ان ناسه بمركاننا الصادرة عن عقلا العمل اي القوة العملية قد سمت

من حيث الذات والصفة على ما جعله الشارح فاي لزم هو التركيب بالشيء العام ومن المعلوم ان لا يمكنه في التزامه بل هو واقع على ما قرره قلت بعد الاشارة عن انه تكلف بابي عنه ما صرح به في آخر الفصل حيث قال ويلزم منه الكثرة في ذات الصلة كما مر وكذا ما ذكره صاحب المحاكات حيث قال فلهاذا استلزم تعدد لصيود

التركيبية لم يستلزم تعدد السلب والاتصاف التركيبية اذ لو كان المراد منه التركيب المعنى العام فلا يمنع من ان السلب والاتصاف والتول الاعم الان يحمل كلام الشلوح آخر الفصل على ان المراد بالتركيب في الذات التركيب في الذات من حيث هي او باعتبار ٣٧٥ ❖ الصفة وفيه تكلف آخر وايضا الفرق الذي تعرض له الخارج

بين هذه الامور وبين الصدور بقوله واما صدور الشيء عن الشيء امر يمكن في تحققه فرض شيء واحد لا وجه له على هذا التوجيه لانه اذا التزم مقتضى جريان الدليل في صورة فلا حاجة الى الفرق بل لوجه له فمع هذا جواب آخر على حدة الثاني مع لزوم التسلسل على تقدير كونهما اي الشئين مثلا عارضين قولك لان حليته اي السلوب منه لا حد هما غير ظاهريه لا آخر قلت العلية بالنسبة الى احدهما ليست طارئة لذات السلوب عنه بل لمجموع الذات والامر الآخر الذي هو السلوب المعين وحيث كان لللازم تدفق التركيب في ذات المجموع فلا فساد فيه واما في الصدور فلما لم يتحقق التكرار في جانب الله اصلا لا من حيث الذات لا من حيث الصفة والا لزم خلاف الموضع فلو تحقق التعدد فيه لزم التركيب في ذات المصدر اذ الله ههنا صفة لنفس ذات المصادر وحيث يحسن هذا الشارح ويلزم منه التكرار في ذات العلة والحق ان يجعل هذا التكرار المعنى العام الشامل لتكرر من حيث الصفة لان اللازم بما ذكر من اختلاف الخصوصية والمصدرية هو هذا المعنى الاعمال التركيب من حيث الذات حقيقة وهذا ما يوجد

ار لتفصيل قوة نظرية وعلى التي بها تتفعل الادراكات وانطباع المعنويات وقوة عملة وهي التي بها تتحرك الآتية فهي تصور او لا شئ ثم تحرك الآتية ليحصل ذلك الشئ فكذلك الفاعل تصور او لا امر ثم تحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المشوق يكون شئيا غير محصل الذات فهو بيان لمصدر المراد المعقول في الاقسام الثلاثة وذلك ان المشوق اما ان يكون موجودا او لا فالمر لا يمكن موحدا تاما ان لا يوجد بالحركة فلم يكن فرضا لها او يوجد بالحركة فموجودا بالمرحله اما الوضع او الكم او الكيف او الابن او توابعها واما ما كان المطلوب بل ذات المشوق واركان موجودا ام يمكن الحركة لتبيل ذاته بل ما لتبيل حال من احواله اوله فغيره فان كانت لتبيل حاله فالمطلوب حصول صفة المشوق ولا شك ان قدم صفة الشئ بغير محال فالمراد حصول حاله فالتبيل بالنسبة الى المشوق ونسبته كماله وموازاة واليه اشار بقوله فالمرحله بالحركة لا بحالة تنوجه نحو حصول حاله بالمرحله وان كانت الحركة غير ذلك لا يكون ذلك الغير الاشياء ذاته اوصفته والا فلا مدخل للمشوق في الفرض من الحركة واقول هذا القدر يكفي في بيان الحصر والمفردات الباقية مستدركة قطعاً ولعله يحمل على زيادة تبين وايضاح واما قوله وبالجملة فيكون من كالات الجسم المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه فهذه ان المشوق لو كان بما يبال بالحركة ذاته احواله يكون من كالات الجسم المتحرك لا بما يبال بالحركة بالدورية ذاته احواله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كالات الجسم المتحرك فالخاصل ان المشوق لا يجوز ان يكون من كالات الجسم المتحرك ولا لزم احد المحدثين بل المشوق في نفسه شئ موجود الذات لا يتأثر بالحركة وهو يطلب الشئ به وانت خير به او خدفت هذه المفردة لانت الالاءه فيها على ان المتأثر خا عنها واما قوله فلا الاله الا على تعاقب تشبهه المقطع بالذات فمحصلة ان الله وان كان غير مستقر يجب الشخص الاله مستقر مستقر بحسب الوجود ويخرج منه متعقب الله الغير المتغير الى انحفاظ الترتيب وعدمه وفي قوله فلا يتأثر بكلمه اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات بل جميع المتشابهات بوجوده غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بشئ محفوف النوع متعاقب افراد غير متناهية في اوقات غير متناهية وهذا كما

يوجد الاول واما صاحب الجمل على اصرح بانصدور من وجوده ما هو المصدور من الحط كما هو في هذا الثاني ان الوجه الثاني يرجع الى المعنى الاول من المعنى الذي ذكره صاحب الجمل كان بهذا وفي كون سلب شئ عن شئ يتوقف على ثبوت سلوب نظر لان سلب شئ عن شئ لا يتوقف على ثبوت شئ

تَمَّ الطَّرْفَيْنِ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ الْحُكْمَ السَّلْبِيَّ إِذْ لَيْسَ كَلَامُ الْإِمَامِ فِيهِ وَلَوْ تَحَلَّلَ السَّلْبُ عَلَى الْعُذُولِ أَوْ عَلَى
عَدَمِ الْمَلَكَهْ لِإِبْصَاحِ الْكَلَامِ أَيْضًا مُضَرَّةً عَدَمُ تَوْقُفِ الْعَمَى . وَلَا عَلَى تَحْقِيقِ الْبَصَرِ فَتَأْمَلْ (ظَالِ الْحَاكِمَاتِ وَفِيهِ
فَطَرَالِ السَّيِّئِ السُّلُوبِ عَدَاءَهُ) أَقُولُ قَدَمْرَانَ حَمِيَّةَ الصَّدُورِ وَهِيَ ﴿ ٢٧٦ ﴾ الْخُصُوصِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ

جواب سؤال وهو ان قيل الغرض من الحركة لو كان سبها غير مستقر
فالمراد اما شخص الشئ او نوعه وايما كان يحصل شبه واحد وحيد
يلزم وقوف الفلك ايجاب بان المراد الشئ بكماله اى الشئ بوجوده غير
متناهية ولا يتل الا على تماثل مستمر فله الكلام انه اذ ثبت ان المراد
هو الشئ بالعموم فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة او مشابهات
متناهية او مشابهاة غير متناهية والاول باطلان والمثابهاة الغير
المتناهية اما ان يحصل دفعة او على التعاقب والجد والاول باطل ثنتين
ان يكون المطلوب هو المشابهاة المتناهية بحيث لا يحصل الا على
سبيل التدرج في اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعنى شئ ما
بالامور التي بالفعل من حيث يراد عنها القوة فيخرج تقسيم الشئ
المحفوظ النوع الى صفات الكمال والقصان وقوله رشعا عنه الخير
اى يحرك السماء في حال استفاضه الكمالات من العقل فيفيض عنه رشعات
الخير الى عالم الكون والفساد ويكمل بها استعنايات المواد الناقصة
وتلك الافاضة ليست لغرض في السافل بل من حيث افها تشبه بالعالى
وقوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع اى سبب ذلك الشئ الغير المستقر
هو الوضع فان ذلك يتحرك وينتزع بواسطه تلك الحركة الواضحة
الممكنة من القوة الى العمل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور
العالية التي هي بالفعل من جموع الوجوه ثم اذ ازال وضع زائل الشئ الذى
كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر كما
انواع الوضع يفظ بتعاقب الاوضاع يحصط نوع الشئ بحسب تعاقب
المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات البعض من معشرفه فذلك
اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات
ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كالات الجسم واما
تشبهات ما يترتب عليها معنى للشيء ونحن لانعرف حقيقة ذلك
السبب هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام والاعتراض عليه ان نقول
لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس
اما للبعد او للدفع فالأحصر من نزع الجوار ان يكون معرفته او التشبه به او غير
ذلك ولئن سلمنا ذلك لانتم اسئلوه السهولة والمضيق على اهلك واللازم
في السط تشبه اجرائه للمعروضة في الحقيقة وامانة احواله فغير لازم

التي ان الى مدأ وانه وبعد لا يمكن ان يقال ان اسدرة في شي من الرب كات حين

كل واحد له موجود بالتفصيل في الحقل والاصدق الحكم على كل واحد صدق على المجموع فلهذا **الاجتماع الكل في زمان**
والله وهو يثاق في مافرض من تماقها (**قال المصنف** والامور المترتبة الغير المتشابهة الخ) اقول الطاهر ان هذا اماثل
نوعه ان الاتقضاء ينطبق **﴿ ٣٧٧ ﴾** كونها غير متشابهة مترتبة في الوجود هي حادثة فيه مطلقا ولم يفرق بين

وماذا كان في جانب الاتقضاء في جانب الاتقضاء
وماذا كان في جانب التماهي وهما
لم يلزم الاتقضاء الا في جانب التماهي
لا في الجانب الآخر وهو جانب لماضي
الذي فرض عدم التماهي فيه
وكذا بناء الدليل الثالث على عدم
الفرق ايضا اذ الزيادة على غير
التماهي اما يستعمل اذا كانت في جانب
الاتقضاء وهو الطرف المسمى
لا في الجانب التماهي وهو الطرف
الذي عند الحادثة المفروض وهذا
هو الجواب الحق عن الدليلين واما
ما سيذكره الشيخ فيه فله نظر وامل
(**قال الشارح** كن من القول
وقاما الخ) اقول حاصل الكلام
في دفع قولهم انه يتبع القول بانه
لا يتجدد شيء غير العقل اذ نسبة تلك
الارادة القديمة الى جميع الاوقات
على السوية وايضا وجود المعاول
ممازنا لانه التامة التي كان الكلام
فيها ان الكلام في المصادر الاولى
ان لم يكن واجبا على ماضي فلا اقل
من ان يكون متماثلا ان لا يحصل
العمل بعدها والارم الترخيع من غير
مخرج وهو باطل بالضرورة والاتفاق
بل الارم ان يحصل دائما وهو الحق
حتى لا يتخلف المطلوب من الالة التابعة
اذ الكلام في المصادر الاولى ولا يحصل
ابدا وهو باطل لان وجود المطلوب
عند الالة التامة ان لم يكن واجبا
فلا اقل من ان لا يكون تمامه ثم اذ هم

ومن الجائز ان يكون للفلك شهورات غير متماثلة بحسب محسوسات غير
متماثلة كما جاز ان يكون له لذات غير متماثلة من مقولات غير متماثلة
ولئن زلنا عن هذا المقام فلانسل بطلان الصبيح الاول وما ذكره
في بيانه يقتضي ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما
ان يحصل وقتا او لا يحصل دائما يلزم احد المحدثين على ان نقول انما
لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المشوق او حاله اذا كان ذات المشوق
او حاله فاما دفع الوجود فله لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقا غير قادر
مخفوظ النوع بحسب تماق الافراد او حاله من المشوق كذلك كما ذكره
في اشتم ثم بعد ذلك لانسل ان الموصوف بصفات كمال غير متماثلة هو العقل
وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن من الجائز
ان يكون اتصافه بها على تماق غاية ما في الساب ان يكون حصول
تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات للفلك ولهذا اخرج
الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بمحاويه وعلى تقدير اجتماع
تلك الصفات الغير المتماثلة يجوز ان يكون هو المبدأ الاول فلا يلزم
ان يكون هو العقل ولعل اذا اتممت السائل في الدليل امكنك دفع
هذه الاعتراضات او بعضها قوله (**ونظر الكلام**) توجهه ان اختلاف
حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات
يستلزم اختلاف التشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما
ان يستند الى القائل اعني جرم الفلك او الى الفاعل اعني النفس المجردة
لا سبيل الى الاول لانه اذا كان اختلاف الحركات مستندا الى اجسام الافلاك
فلا محال ان يكون لجمعيتهما من حيث الجمعية وهو محال لانهما
مشتركة والمشتراك لا يكون له اختلاف واما لطبيعتها وهو ايضا محال
لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في كل جهة وعلى كل
حد يفرض من السرعة والطول وذلك يقتضي تماثلا في احوالها وهذا
ان كان لها ولا بد لها من الجهات ماسة اليها متسوية متعين ان يكون
اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف
حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الافراض وهي التشبهات واما
الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف ماديها وهي
القول فيكون اختلاف الحركات ملوما لاختلاف التشبه به لكن اللزوم

اعترفوا بسبب يلزم عليهم **﴿ ٤٨ ﴾** اقول يتجدد امر فان بعضهم قال يصح في هذا الزمان ان
حدثا فعل فيه وهو قول يتجدد المصلح بعضهم قال يتجدد الامكان به وان تجد سوا غير القول يتجدد شيء غير الفعل
فقاتل به في المعنى فان قلت المصلحة والامكان اعتباري فلا يلزم تجددهم موجود خارجي وهو الذي هو بواعثه قاتل لافرو

بين الامور الخارجية والامور المرتبطة بالثابتة الواقعة في نفس الامر في جريان براهين التسلسل فيها ومن
المعوم ان المصلحة والامكان امور متعققة في الواقع ثم يرد على السائل بالمصلحة قد مر بطلان وجود
الممكن على سبيل الاولوية من دون الوجود وعلى السائل الآخر ﴿ ٣٧٨ ﴾ ان المراد بالامتناع اما الامتناع

الذاتي فيلزم الانقلاب بعد الحدوث
واما الامتناع الغيري ولا يكون ذلك
الواجب الوجود انه مقتضى له فلا
يتمعه وايضا هو باق فكيف يزول
الامتناع الذي كان من قبله فلا بد
من مدخلية الغير فيه فلم يكن الواجب
حالة تامة له ويلزم تجدد عدم ذلك
المانع فتأمل واصلم ان الشارح
اكتفى بهذا المذهب في الغير
وقال واختص الحدوث بوقته
اذلا وقت قبله فلا يلزم الترجيح من
شبهه رجع فان الاوقات التي يطلب
فيها الترجيح هناك سدومة اذ الزمان
هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول
وجود العالم ولا تمايز بين الاجزاء
الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب
الترجح فيما بينها غير معقول اقول
فيه فطر لانه ممكن طلب
ترجح وقوعه مقارنا للزمان على
وقوعه قبله او ترجيح وقوعه بعد
الواجب على وقوعه معه وما قيل
عليه من انه يمكن طلب الترجيح
فيما بين الاجزاء التي حدثت فردود
ان الزمان لا تحقق له الا مع العالم
به مسار الحركة التي لا تعصل الا
الجسم وايضا الله المستغنى
الترجح ولو صح ما ذكره لم يصح
ان يطلب ويجعل وقوع حركة
اعلم مع حركة اليد على وقوعه
فان يصلح لم يختص حدوث حركة

حق جاتسالى مثله هذا هو التقرير المقرر المنهج لعين المطلوب وهو كثرة
التشبه به والشارح جرى على وتيرة التي تحاول ابطال تقبض المطلوب
وذلك ان التشبه به لو كان واحدا لكل التشبه في جميع الافلاك واحدا
وهو عكس تقبض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك واحدا
لتشابه الحركات في الجهة والسرعة والطول وهو عكس تقبض الصغرى
يتبع ان التشبه به لو كان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم متفق فينتفي
اللزوم ولا شك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان
انتظام الكلام في النسخ موقوف على تقدير كبرى هذا القياس لان
قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة
معية الى آخره يبانها لا بار الصغرى واركان هو الظاهر ومع ذلك
في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب ومن انطأ ان عدم
اقتضاء الوضع لعين مستدرك في البيان وفي الدليل كيف وفي ما تقرر نظر
من وجوده فان قوله بمقتضى ان يكون كل جسم اجزاء الفلك على كل حدان ان اريد
به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة
او هيولاء وان اريد به الاحتمال الذهني فهو مسلم لكن لا يتبع المطلوب
فان اجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل ان اختلاف الحركات
لواستند الى الطبيعة او المساعدة يلزم ان يكون الحركة طبيعة فلك لا نسلم
وانما يلزم لو كانت الحركة مستندة اليها وهو ممنوع لان الكلام في
اختلاف حركات الافلاك واختلاف الحركات ليس بحسب اختلاف
الاضواء بل بحسب اختلاف الجهات وحدود السرعة فان من الحائر
ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون عروض صفة لها
بواسطة امر آخر كما اننا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على
سطح الارض لا الى جهة السماء فلا بالارادة بل لان الدن لا يمكنه
الصعود لسناء لكن لا نسلم ان اختلاف تحريكات النجوم الافلاك
بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف
النجوم في لقوة والضعف او في سائر الاحوال وث سناء لكن لا نسلم
ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مبادئها ولم لا يجوز ان ينشأ
جميع الافلاك من قبل واحد من جهات متعددة لا بد له من بيان قوله
(واعترض الفاضل الشارح) لما كان تقرير الدليل ان وحدة المنشأ به يسلم

التي يورد حركة الدن لا يحصل بعده فاقول الله متعققة قبل الوقت فالترجح بلا مرجح ﴿ وحدة ﴾
ثم في امحاح فلب ما ذكره راجع الى ما لم يرد من الاجراء الالهية على ما مر أعلاه ثم يمكن طلب الترجيح
من افو فوج مقارنا لوقوعه على وقوعه بعده وذلك ما ذكرنا بآيته فان قلت الله قبل حدوث الوقت

لها لم يكن مستغلة قلت غرتبش بيهنم بيان الجواب لان الكلام على فرض ان الواجب ^{فان قلت} قلت
 پرد على هذا الجواب ايضا ان المستدل ان ينقل الكلام الى نفس الوقت الحادث بل حادثة لم يخص
 بهذا الجزء الوهمي ٣٩٩ من الزمان فالجواب انه يندفع بما ذكرناه طلب الترجيح بين الاجزاء

الوهمية المحضة (قال الشارح فهذا
 فرض ضيف) اقول وجه الضعف
 ان الفاعل المختار لا يجب تقدم شعوره
 وقصده بالامان على المعلوم بل يكفي
 هــ ان التقسم بالذات على الارادية
 عند الحكماء ليس بالمعنى الذى عند
 المتكلمين والتقدم الزماني لا قصد
 والارادة لوم في الطل الاختيارية
 فلهذا انما يكون في الاختيار
 بالمعنى الذى ذكره بالالمعنى الذى
 عند الحكماء بل نقول تقسم المقصد
 والارادة بالامان على الفعل كما في افعالا
 من جهة قصورنا وتقصافى الفعل
 والاعمال والواجب تعالى منزله
 لما تقرر انه واجب في ذاته وقضاه
 (قال الشارح والحوادث التي كلامنا
 فيها ليست بموجودة جميعا في وقت)
 اقول فيه بحث لان زيادة الغير المتناهي
 على الغير المتناهي الاخر في الجانب
 الغير المتناهي باطل سواء كان
 الاتحاد موجودا في وقت واحد
 او كانت موجودة على ميل التعاقب
 اذا كانت مرتبة رصما او طبا
 ان يظهر بعد تطبيق الخلقين اتصاع
 الناقص وتناهي ويلزم منه تناسي
 الزائدة لانها زائدة على الناقصة
 بقدر المتناهي فالحق في الجبرام
 ما ذكرنا سابقا ان زيادة الغير
 المتناهي على الغير المتناهي انما يكون
 محالا اذا كان في جانب الغير المتناهي

وحدة التشبه وهي تساوى الحركات قال الامام هذا الالتزام لازم عليكم
 لانكم قائلون بوحدة التشبه فان قولكم الفلك يد التشبه العقل ليس معناه
 انه يريد ان يحصل نفسه مثل العقل فان في ذلك انقلابا لحقائق بل معناه ان العقل
 خرجت كماله اللابسة من القوة الى الفعل والفلك يريد ان يستخرج كماله
 اللابسة به ايضا من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات
 من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا دخل لخصوصية عقل
 عقل في ذلك فافلك لا يطلبه التشبه الابعوجود خرج جميع كماله اللابسة
 من القوة الى الفعل وهو شيء واحد ولو كان وحدة التشبه يستلزم
 وحدة التشبه لم تساوى الحركات ورد عليكم هذا الالتزام ايضا اقول
 ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض بان يقال هذا المعنى وهو استفراج
 الكمالات اللابسة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك فيكون التشبه
 واحدا في جماع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوى الحركات لزمكم
 هذا الالتزام وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية
 لانها غايات حركات جزئية لانتشبه كلي والتشبه الجزئي لا بد ان يكون
 لتشبه به جزئي فلا يلزم وحدة التشبه ولا خفا في جوابه اطلق
 على التفرع الثاني لعدم احتياجه حيل الى تقدير هذه المقدمة الفاتحة
 بان تشبه الجزئي يكون لتشبه به جزئي وهي مفقودة في التشرح قوله
 (ذهب قوم) اعلم ان حاصر الكلام في الفصل السابق ان اختلاف حركات
 الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التي هي التشبهات واختلاف
 التشبهات يدل على اختلاف التشبه به فيكون لكل فلك عقل تشبه به
 وهاتان المقدمتان وان لم تكونا يقديمتين الا ان الطين واقع لهما والطين في
 مثل هذا المقام كاف ثم ان قراءتهم ذهب الى ان اختلاف الحركات
 ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع الساعات وان الحركات
 في جميع الجهات سواء في حصول المنصود وهوائه والحركة المخصوصة
 في الجهة المخصوصة على لينة المخصوصة ناعمة للسافر فلهذا اختارها
 والسبح في ابطال هذا المذهب حريقتان الاول انه لو جار ان يكون هيئة
 الحركة لاجل المعلوم لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلوم حتى
 ان السكون يحصل خبرية الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها
 ناعمة للغير وهذا نفس وان ساء الامام ما عارضه الثاني انه لا يجوز

وههنا نس كذلك والجواب ان رهن التطبيق لا يجري عند الجميع ما راحكماء في صورة التعاقب لان التعاقب
 لا يصور بمحض وجودها في الخارج لانها ليست موجودة في الخارج متعينة والظن في نسبة تعاقبي
 احتجاج المتطابقين ولا بحسب الوجود الذي على التفصيل لا متاع ملا حطة اندهن اسورا غير متاهبة

بالتفصيل واما الوجود على سبيل الاجمال فلا يمكن التطبيق وتطبيق كل واحد بازاء تنبيهه من الآخر اذ لا يتحقق حينئذ ترتيب اول وثان وثالث اذ لا امتياز في الوجود الذهني الاجالي (قال الشارح وهو ان مصبى توقف الحادث الربوي على انقضاء ما لانهاية له حل قطاط) اقول الاستدلال على ﴿ ٣٨٠ ﴾ عدم الفرق بين انقضاء

ما لانهاية له في الزمان المتناهي وانقضائه في الزمان الغير المتناهي فان المتكلمين قالوا باول الحوادث فهذا حكوا بما يتاح الانقضاض اذ حينئذ يكون الانقضاض في الزمان المتناهي اقول الا ظاهر كالحكم اليه الاشارة انهم لم يفرقوا بين الانقضاض في الجانب الغير المتناهي والانقضاض في الجانب المتناهي كان بناء الدليل الثالث على عدم الفرق بين الازدياد في الجانب الغير المتناهي والازدياد في الجانب المتناهي (قال الله تعالى بل هو عين الشق الثاني من استقاراره) اقول قول الشارح بعد ذلك لو قلت اى بعد الوقت الذى فرض انه لم يوجد فيه حادث اصلا متعلق بحسب المعنى بكل من الانقضاضين لان ما ل لفرقتين واحد وحينئذ يمكن رجعا الى الشق اثناني والله اعلم (قال المحاكات لمنايين في الخط السابق الخ) اقول قد ذكر الشارح في اوائل النقط الخامس عند دفع اعتراض الامام حيث قال ولم يذ هو ايضا الى انه تعالى ليس بقادر على ان يذ هو الى ان قدرته واختياره لا يوجسان كثرة في ذاته اقول فلهذا اكنى بما ذكره اولاً ولم يتعرض لهذا الكلام من الامام في هذا الموضع (قال المحاكات فلا يكون القول المركب من المعروف والعرف قضية) اقول

ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لا شريك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل انما سلكنا الاصل الى آخره واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفيلسوف هو التشبيه والتشبيه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة والحركة اية حركة كانت تحصل المقصود بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قد دروا استواء الحركات في تحصيل الفرض وذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير والتبني ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الفرض ويجوز كون اختيار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوى السكون والحركة في تحصيل الفرض منع ايضا تساوى الحركات في تحصيل الفرض فان الفرض ليس مطلق التشبيه بل حصول تشبهات جزئية بآراءات جزئية واملها لا تحصل الا من الحركة في هذه الجملة بهذه السرعة والخاص ان كلام الشيخ نقض اجمال وجواب النقص الاجالي يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن المانع الذى اوردته على النقض ارد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ يجوز السكون على الفلك قول ما قاله الامام فهو نأد لادخله في الجواب وكذا قوله والله الداعي الى اسناد اصل الحركة الى آخره لتمام الجواب دونه قوله فحمله الشيخ جمع بين قولى الفيلسوف الاول بان المراد من قوله بالوحدة ان التشبيه به البعيد واحد ومن قوله بالكثر ان التشبيه به اقرب كثير فلا تنافي بين القولين قوله (والجواب عن الاول) تقريره انا اختار ان ذلك الواحد متشبهه قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات قلنا لا نسلم وانما يلزم لو كان متشبهه قريبا وهو ممنوع بل متشبهه به بسبب ذلك لكن تختار ان التشبيه به هو مع غيره قوله فلا يكون هو متشبهه قلنا لا نسلم فان المراد بالتشبيه به ماله مدخل في التشبيه والمبدأ الاول كذلك لانه مع وجود التشبيه به دخل في وجود ذلك قوله (في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور) اى كيف يعمل ان الشيء بسببه يتصور شيئا ويدرك كما لا يجوز شيئا آخر والله ان النفس الانسانية لم تبتعد امور او تنقص في قوة الحيل صورها على سبيل المحاكاة لعلاقة اهابها بالنقص

في هذا التفرع نظر طاهر والتحقيق انه لا سلك ان الحاد من حيث انه حاد متفق وليس ﴿ فسررى ﴾ مصداقا ولهذا لا يمنع التعريف لكن هذا التعريف والتصور انما يحصل بربط العرف بالمعروف وجهه عليه ولهذا قيل معرف النبى ما يقال عليه لا عادة تصوره ومن العلوم انه لا يتصور الجبل بدون القضية فانك كما ان العرف والعرف قضية

فيم هذه القضية والتصد ببق المتعلق بهما ليست متصودة بل ذات بل مستكانت وسببها للتصور وتقول
 الشارح حيث قال فان الحد يحصل على الحدود ولكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويحصل ذلك
 مقدمة خطابة ربعا ﴿ ٣٨١ ﴾ يؤيد ما ذكرنا ثم لوزنا عن هذا المقام فبارك الشيخ صريح

في التركيب الخبري ولا يحتمل التصديق
 فيكون قضية لا محالة (قال الشارح
 وان كان يريد بالفقير شيئا اخر
 فلا بد من افادة تصويره) اقول الحق
 في الجواب ان يقال الفقير والغني
 قد يعتبران مقياسا الى الامتدادات المحضة
 والى المال ولما كان المراد بهما
 في هذا المقام ليس ما اعتبر مقياسا
 الى احدهما بل المراد بهما بان الغني
 اى ما راد بهذا اللفظ في الاصطلاح
 كذا والمحتاج في شيء من تلك الامور
 الثالثة الى خارج هو المراد من الفقير
 والمراد من لفظ الغني يحتمل
 ان يكون غير هذا المعنى بحسب
 المفهوم وكذا المراد بلفظ الفقير
 ويكون الجمل مقيدا وعلى هذا القياس
 سائر التعاريف للفظية الاصطلاحية
 هذا ان حل التعريف على اللفظي
 كما هو الظاهر وان حل على الحقيقي
 فالفرق بالاجمال والتنصيل على هو
 المشهور بكي امة الجمل وقد صرح
 بعض المحققين انه قد يكون نظريا
 (قال الشارح لان الموضوع هو الفقر
 المقيد والمحمول هو الفقر المطلق الخ)
 اقول في هذا الجواب بحث اذ كما
 ان حل المحدود على الحد شعر
 متبدد على اتحادهما كذلك
 حل ما هو المطلق على المقيد شعر
 مقيد مثلا اذا قلنا الحيوان الناطق
 حيوان لم يكن اهذا الكلام فائدة

فيسمى الاتصال الى البدن ويعرض له حركة ود حشة فكما ان حدوث
 الانفصال في انفسنا يوجب حدوث الانفصال في قوة الخيال وهو يوجب
 حدوث حركة البدن فلا بعد ان يكون استمرار اتصال نفس الفلك موجبا
 لاستمرار انفصال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك قوله
 (اتوه قد يكون على احوال غير متناهية) النهاية واللانهاية يعرضان
 لكم بالذات وما ليس بكم بالذات بسبب كمية والقوى ليست بكميات
 فنهايتها ولا نهايتها بحسب كمية آثارها اما الانفصالية وهي عدد آثارها
 واما الاتصالية وهي زمانها امانتها ولا نهايتها بحسب عدد حرركاتها
 فهو الاختلاف بحسب المدة واما نهايتها ولا نهايتها بحسب زمان حرركاتها
 فلما كان الزمان مقدر لا يمكن ان يفرض اللانهاية فيه في جانب الزيادة
 يمكن ان يفرض في جانب الانقاص فهما اما في جانب الزيادة فهو الاختلاف
 بحسب المدة واما في جانب الانقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال
 وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حركتها حادثة اما ان تقع
 في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة في الآن واما ان تقع في زمان فيكون
 حركتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية
 في الشدة هذا خلف لم يتبرأ الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على
 ذكر التناهي واللاتناهي بحسب المدة والدة اما مثال التناهي حركة
 المدة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب المدة ايضا لان
 حركتها واحدة واقل مراتب العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي حركة
 الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب المدة لارلفلك
 ادوارا غير متناهية وكل دورة حركة فحركة الفلك ؛ قل على حرركات
 غير متناهية وفيه اطر لان انقسام حركة الفلك بحسب لفرض
 واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام العرضي
 لو كفى لم يكن حركة المدة متناهية واما الشارح فقد قسم التناهي
 واللانهاية الى ثلثة اصنام فانهما الحفان لكم لذاته او ماله كمية كالجسم
 او الماشي يتعلق به كمية كما قوى فانها يتعلق بها لشيء كمية وهو علمها
 و اشار بقوله فانها ما يعرض لكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية
 واللانهاية اذا عرضا لكم بالذات فاما ان يكون عرضهما لكم المتصل
 بهما فانهما المفترق ولا نهايته واما ان يكون عرضهما لكم المتفصل

واو قبل ان حل الشيء على نفسه غير متصورا ذا حل يقتضي لامساير اكل هذا الجواب مقيدا والحاصل
 ان المصادر من عدم هائلة الجمل ان يكون بدوها اوليا وكما ان حل الشيء على نفسه بدوياً كذلك حل الذاتي
 على ما هو ذاتي له ويمكن دفعه بالناية (قال المسالك ايس على الترتيب الطبيعي) هذا بحسب توجيهه

حيث حل الجواب الاول على المناقضة والمنع التفصيلي واما اذا حل على النقص الاجالي كما هو الظاهر من حل قول الشارح
 وحده كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية الخ فلا يلزم خلاف الترتيب بل مرتبة الاجالي ينبغي تقديمه
 على التفصيل (قال المحاكات لكن لنعلم برهاني يجب ان لا تستعمل ﴿ ٢٨٢ ﴾ الخطاينة فيه) اقول

فهنا نهاية العدد ولا نهائية والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية
 فيكون لانهاية لانهاية المقدار لاتصاله يمكن ان يقتضي الى غير النهاية
 لانه قابل للتقسيم والانفصال دائما لكنه عند انفصال الاجزاء يكون
 كامتصلا فيكون لانهاية لانهاية العدد وقوله والثاني الذي له مقدار
 اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلاثة والى الثالث اشار بقوله واما الشيء
 الذي يتعلق به شيء ذو مقدار ففرض النهاية واللا نهائية في القوى اما
 بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها
 فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية
 فتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كانت بحسب مقدار العمل
 فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل ام يكون عمل واحد يقع في ازمدة مختلفة فان
 ذلك العمل في زمان الذي في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية
 والافتسائية وكلما كان الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر
 وحدة العمل بل يكون المتعبر هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان عملت
 في زمان غير متناه سواء تعمل في ذلك الزمان اغير المتناهي اعلا متعددة
 متتالية او اعلا واحدا فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي
 متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لاننا
 لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى
 مائتي ذراع في ساعتين لزم على ما ذكر ان القوة الاولى اقوى وليس كذلك
 والحق في التقسيم ما ذكرنا قوله (والحركات التي تعمل حدودا) ان فرض
 بيان الحركة الحافظة للزمان است الاستدرة وذلك متى على مقدمتين
 احدهما ان زمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية
 وقد سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية لها
 ولا نهائية فلكل الحركة اما حركة واحدة مستندرة او حركة واحدة
 مستتفة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلثة والقسمان الاخيران باطلان
 فثبت الاول اما انه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستتفة فلان كل حركة
 مستتفة متناهية الى السكون او المعركة بالا ستمتة اما ان يذهب على
 استغنائه الى غير النهاية وهو محال والا رنم وجود بعد غير متناه واما
 ان يرجع الى رنم فثبت ان يفعل تلك الحركة حدا معيناً ونقطة هي نقطة
 الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة

هذا انما يتوجه على التوجيه الذي
 ذكره حيث جعل قول الشيخ في احوال
 الخ دليلا على ما سبقه اما الوجه على انه
 حكم لازم من التعريف السابق
 كما يدل عليه تقرير الشارح فلا يلزم
 ذلك (قال المحاكات فلو لم يكن في هذه
 القضية فائدة لم يكن في تعريف اغنى
 ايضا فائدة لانه ان لم يتحقق المعايير
 فلا يصح التعريف لانه تعريف النفي
 بنفسه وان تحقق المعايير فكان العمل
 ايضا مقيدا) اقول هذا الجواب انما
 يصح على مانته الشارح كلام الامام
 واما على مانته صاحب المحاكات
 فلاذ المعايير بالاجمال والتفصيل يكفي
 للتعريف ولا يكفي لاستعمال المقدمة
 في المقامات البرهانية وان كفي للاستعمال
 في المقام الخطائي على ما نقرر
 في فن البرهان ثم لا ينبغي ان لا امام
 اذ يقول هذا التعريف الذي ذكره
 انما يقتله من الشيخ وليس دليلا على
 اذ كمال ارض باللازم لم ارض باللازم
 ايضا واما انما اذا كان كذلك فلم لا يعترض
 الامام على الاول ايضا فاما لا يصح
 (قال الشارح فانه ان فعل كان ماهو
 حسن في نفسه حاصلا الخ) اقول
 فيه بحث لانه ان اراد ان من يفعل
 الفعل لانه حسن كان يحصل له
 من فعله الحسن صفة حقيقية على
 ما يدل عليه قوله ويظهر من ذلك
 ان هاتين الصفتين قد يستفيد هما

ذلك الشيء من فعله فذلك غير مأمول بل لم يكن ههنا الا كون فعله حسنا فلم يكن الاحسن ﴿ واحدة ﴾
 كان صفة لفعله بالذات او كان وصفا للفاعل بالعرض على طريق وصف الشيء بحال متعلقه وان اراد ان نفس الفعل
 مصصف بالحسن فاللازم افتقاره في تحصيل حسن فعله الى ان يفعل حتى يتصف الفعل بصفة الحسن وذلك لا يتناقض

على ما مر في تفسيره فان قلت فختار الاول وتقبل لا شك ان من يفعل فعلا حاصلا متصفا بالمتحرك المستحق للمدح واستحقاقه للمدح صفة كمال حقيقته قلت استحقاق المدح لانتم انه صفة حقيقية بل هو صفة مازنة لشيء بالقياس الى المدح فان قلت يلزم مكون ﴿ ٣٨٣ ﴾ الذي لم يستحق مدحا خاصا من جهة فله هذا ثم صار مستحقا قلت

لا يجوز فيه لان هذا الفصل قبل وقت حدوثه الذي كان اللاحق حدوثه فيه لم يكن الفاعل بيده مستحقا للمدح بل تركه في ذلك الوقت مستحقا للمدح والاستحقاق لما كان صفة اضافية لا محذورة في حدوثه وحصوله بعد ما لم يكن ممن قال بان الافعال متصفة بالحسن والتعجب العقليين يلزم عليه استكمال الواجب تعالى بفعله الحسن بناء على ان حسن الفعل صار سببا لصفة كمال له على ما عرفت انه مقدمة متى عليها الدليل المذكور سواء كان الفعل معللا بصفة ام لا فالحكماء الذين يستدلون بهذه الدليل ليس لهم ان يقولوا بالحسن والقبح العقلي والاي لزم عليهم الاستكمال على اى حال فما نقله صاحب المحاكات رد على الامام ان الحكماء قالوا بالحسن والقبح العقلي لو لم يلزم ورود هذا الاشكال عليهم وسنحكم فيما نقله هناك ان شاء الله تعالى ثم اقول التفصيل انه ان لم يكن الواجب فاعلا بالاختيار والارادة تعالى شأنه من ذلك على ما فهم الامام من كلام الحكماء فلهذا القول اى نفي العاية والقرض عن فله تعالى وجه بل لم يكن الحق سواء وان قيل كونه فاعلا بالا اختيار على ما هو الحق وفهمه الشارح من كلامهم يدل عليه قول الشيخ انونصر

واحدة وقد فرضت حركة واحدة هذا حلف وفيه نظر لا لا نسلم ان الحركة لو انقطعت لانقطعت عن الذاتية لم لا يجوز ان يكون الحركة الذاتية والمنطقة واحدة على الاتصال فاما اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انقطاع فحسن نعم بالضرورة اما اذا وصلنا الى زاوية الانقطاع لم ينقطع حركتها بل استمرت على اتصالها واما انه يتم ان يكون المحافظة للزمان حركات مختلفة فلا تتشعب اتصال الحركات المختلفة من غير تخطئ السكنات والجهة المشهورة ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة فالتحرك الى حد من تلك الحدود اما يكون واصلا اليه في آن لان الوصول آتى فانه لو وقع في الزمان في نفسه اما ان يحصل الوصول اولا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نصفه ثم اذ تجاوز ذلك الحد صار مابنا او مفارقاله والمبينة والمفارقة اما تحصلان في آن فلا يخاف اما ان يكون آن الوصول حين آى المفارقة وهو محال والالزم ان يكون واصلا معارفا في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الاثنين زمان اولا فان لم يتخلل يلزم تنال الاثنتان وهو محال فانه لو اجتمع آتان يحصل منهما امتداد والامتداد الزماني يطبق على الحركة والمسافة فليزوم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان يتخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك الحد اذ التقدير انه وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمعارفة ونقضها الشارح بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال المتحرك الى كل حد يفرض في المسافة اما يكون واصلا اليه في آن الى آخر الدليل فان قلت لا نسلم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض فالحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلا عن الوصول في آن قلت لا معنى للوصول الى الحد المفروض الا الحصول في حيز بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحيز منه والوصول بهذا المعنى ضرورى والنقص به لازم واتما قيد الحدود بالفروضة لانه لو تقرر بالامعة التي يكون فيها حدود بالفعل فرما يلزم السكنات في مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول انا اذ اركبنا كرة على دولاب دار وفرض فوقهما سطح بسيط بحيث تلقاها عند الصعود والكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لاما مسة فليزوم ان يحصل بين الاثنين مكون اثنى ان المسافة

في تعليلاته حيث قال واجب او حود علم كلة فدره كلة اراد كلة وما اشهر ايضا منهم ابرهم قالوا بانه تعالى فاعل بالا اختيار لكن بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قال لم يفعل بالحسن والقبح العقلي فيمكن ايضا ان يقول بنى العرض عن فله نعم على ما احتارة الاشارة وان قيل بما فلا يتجمع هذا مع القول بهذا الدليل حيث اخذ فيه

ان الفاعل سبب الفعل الحسن متصفاً بصفة حقيقية كالمية ثم مع قطع النظر عن هذه المرتبة نقول لا يمتنع مع القول بنى الغاية والفرض منه تعالى وذلك لان من كان فاعلاً بالاختيار وكان بحيث اذا فعل شيئاً كان يمدح عقلاً في نفس الامر وذاكره كان يمدح وكان عالماً بهاتين الفضيلتين ﴿ ٣٧٤ ﴾ فلا نسايف ان فعله كان

مطلماً لفرض يحصل الممدح ودفع الذم والا لكان سببها ولهذا كان المتزلة القائلون بالحسن العقلي ابتغوا لفظه تعالى غاية وهر صافاً (قال المحققات ان الاول المدرك الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لنفسه) اقول الاول ان يقول الصفة الغائية لما كانت صلة لخاصية الفاعل سواء كانت العلية من حيث الوجود او من حيث الماهية وكان الواجب تعالى عليه فاعلية لمولوه كان فاعلاً لفاعله ايضا بالقياس الى مملوه لانه تام العلية فلم يجمع فاعليته الى امر خارج من ذاته فذاته باعتباراته مؤثر فاعل لفضل وباعتباره صلة لفاعله كانت عليه غائية له واما المدرك الثاني كالعقل الاول فغاية فعله هو المدرك والحق من حيث انه بنفسه لفرض له به فاعلية في الحقيقة تشبيهه بمجناه لا بان يحدث ذلك حتى يلزم كونه بالقوة بل بان يوجد وجوداً ازيلياً واما ما ذكره فيميد لانه جعل الواجب غاية لمصل العقل باعتباره فاعل لذاته وذاته غاية لفظه (قال المحققات اما بالاولين فظاهر واما المعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عند هم مقتضية للمدح وقد اثلها مقتضية للذم والفساد سبب مدح هذا حيث صدر الماس) اقول الحسن

اذا حصلت فيها غنة بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض او كان اجزائها متضادة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ التزام السكون فيهما وورد الامام التقص بمسألة كل كوكب لقطة معينة من الملك المحيط بملكه كما اذا كان في دروة التدوير على اوج حمله اوفى حضيض التدوير وحضيض حمله وبوصول انكوا كعب الى الوجود والحضيض ومساحتها لقطة الاعتدال وهذه التقوس ايضا محدود مفروضة قوله (وقما بطلها الشيخ في لشفاء) لما كان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهنا آتانا نفع فيه ابتداء الرجوع وأن يصدق على المحرك الرابع انه معارف ماين ولا شك انه يصدق عليه في كل آن يمرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان ارادوا بان المباينة هو الاول فلان لم المعارف بين الآتين لجواز ان يكون هذا الآن عين آن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا الآن فصلاً مشتركاً بين زمانى الحركتين اعنى زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كان النقطة طارئة للخط كذلك الآن مراض الزمان وكان النقطة يمكن ان يكون فصلاً مشتركاً بين الخطين اى يكون بداية نقط ونهاية لاخر كذلك الآن يمكن ان يكون فصلاً مشتركاً بين الزمانين وان ارادوا بان المباينة هو الثاني فلان لم ان الزمان المتخلل بين آى الوصول وهذا الآن زمان السكون من زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آيات حركة الرجوع يمتثل بينه وبين آى ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه الامام المحجة بالوصول واللاوصول بان الحركة واصلة الى حديمين فالقوة المحركة اليه موحدة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير صلة والوصول آتى لا كحركة فانها لا يقع في الآن واذا زال الاتصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن آخر وبين الآتين زمان السكون ولاست ان الاعراض وارد عليه ايضا لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كاه وقد صرح به الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لاماسة اذ لافرق بين الوصول والماسة واللاوصول واللاماسة وكان نقل هذا الكلام من الشارح انما هو لتشه على تريف توجيه الامام على انه حل المحرك

والصحة العقلي له من احدها صفة لاصفة وهو كونه ماصعة كمال اوصفة نفس وثانيها ﴿ الوصول ﴾ صفة للعقل وهو عوامته للفرض والمصلحة ومخالفته وثالثها صفة للفعل ايضا وهو كونه فاعلاً مستحقاً للمدح او الذم من الاخلاق من قبل الصفات دون الافعال فلا يتصف بالحسن والقبح بهذا المعنى الذي هو صفة للاتصال

واما المعنى الاول فهو صفة لا توصف والكلام في الافعال ولما الثاني فليس الكلام فيه بل الكلام اما هو في المعنى الثالث والظاهر ان المعنى القوي الذي ذكره الشارح يرجع الى هذا المعنى فايراد الشارح عليه يرجع الى ان المعنى القوي لاشك انه ﴿ ٣٨٥ ﴾ عطف وهو المراد فلا اشكال فلو قال الحكم الثاني عطف صفة للفعل

وهو المراد كان راجعا الى ما ذكره الشارح وليس كلاما آخر على الامام واعلم ان القول بالحسن العقلي بهذا المعنى لا يوجب الاشكال عليهم في الاستدلال لان المراد مواصفة مصلحة القابل دون الفاعل تأمل فيه والظاهر كما نقله الامام انهم لم يقولوا بالحسن بهذا المعنى والاشكال عليهم في الاستدلال بان فيه تعسالي لا يطل بالقافية بانه يلزم الاشكال بناء على انه حيث يحصل من فيه حسن فهو صفة حقيقية له والفعل غيره فيلزم افتقاره الى غيره في كماله واما كون الاحلاق فاضله فذلك راجع الى المعنى الاول اذ المراد بفضله كونها صفة كمال واما انه يقتضي المدح لوصفه فيكون موصوفه ممدوحا ليس هو المعنى الثالث لان المعنى الثالث صفة للفعل فالخاص انهم قالوا بان الصفات تقتضي مدح الموصوف ولا يلزم على هذا الاشكال عليهم واما ان قالوا بان الاوصال ينصف بالحسن بمعنى استحقاق فاعله المدح يلزم عليهم انه تعالى بفضله الحسن يحصل له كمال لم يكن هذا خاف واما كلام الشارح ولا يدل على انه هذا المعنى الذي فسر به متحقق عند الامام والشيخ وسائر الحكماء بل انه فسر الحسن الواقع في كلام الشيخ نقلا عن التكلمين بهذا

الموصل على القوة المحركة وحيث يكون التعرض له ولوجوده في آن الوصول مستدركا في الاستدلال اذ ينبغي ان يقال الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد في آن وزول الوصول عنه في آن آخر واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بملين كما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة وتقررها ان الحركة للوصلة الى حد انما تصدر عن حلة موجودة وتلك الحلة لها اعتباران احدهما كونها مرتبة للمتحرك عن حد ما فقرة له الى الحد الآخر ويسمى بهذا الاعتبار ميلا لا لا معنى للبل والميلان الا لانصرفا عن حد والتوجه الى آخر وتأتيها كونها وصلة الى الحد الذي يتوجه اليه ومن البين للكشف ان معنى الايصال الى الحد غير التقريب وبهذا الاعتبار لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فذلك انما هو موجود به هذا الاعتبار في آن الوصول لانه حلة الوصول والحلة باقية مع بقاء الم طول فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفتان ويسمى حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد وانه محال ويتبينهما زمان السكون لا يتصله الميل لانه لو وجد لكان اما قريبا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هذا حلف وما ان يكون معدا عنه فيكون زائلا الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتبين انه لا ميل ولا حركة والطرف في هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن حلة مساهلة لان الميل آله لا طمعد كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الوصلة ١٠١ وحدث سبب حلة موجودة ولما كان الله اعتبارا من الحسن من الاشكال وتأتيها انه يكتفي بالاستدلال ان يقول وصول الجسم المحرك الى حد انما هو سبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود السبب بدون السبب فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستندرك لا دخل له في الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينشأ عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا اتممت الحركة فلينعدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاحاب بان الميل من شأنه انه من بل الجسم عن حد موصل الى حد آخر واذا وصل الجسم

الى حلة ما قال واعلم ﴿ ٢٩ ﴾ ان القائلين بالوجوب والحدس والقبح العقلية يعرفون الحسن الخ وذلك لا بد على ان السبب من جهة بل ربما سمر نحو وجهه منهم على ما يدل عليه السوق (قال له كجاءت وفيه نظر لانا نقول هب ان افادة السوء بالنفس الى الصحة الخ) اقول قد ذكر الشارح في جواب المثال الاول

الذي ذكره كلاماً بهذه العبارة وههنا حصول ما ينبغي لم يتقدم من الخبر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو ترك
الطبيعية وهي استعارة كمال عنه نفسه لا اتصال كمال لقهره والما وقع على رأس انسان افتراضاً وقال في ذيل جواب
السؤال الثاني وهكذا حال سائر المسائل الطبيعية فانها ﴿ ٣٨٦ ﴾ لا تغيب ضررها بافعالها شياً

زال عنه الازالة وبقي الايصال الى الحد فهو متصدم في حال الوصول
من حيث الازالة ووجود من حيث الايصال وبالله ان لا حاجة
في الدليل الى التعرض لليل الاول اذ يكفي ان يقال لما تحرك الجسم الى
حد فوصله الى ذلك الحد أي ثم اذا تحرك من ذلك الحد فقد زال وصوله
وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدثه ليس في جميع
زمان الا وصول بل في طرفه فكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون
فيه الوصول فهناك آن آمان الوصول وأن الا وصول وبينهما زمان
السكران والجواب ان مقرر السخيبه على امتناع اجتماع ميلين
فلا بد من التعرض لليل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة
وتعين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة تتم بدون المقدمة
القائمة بل الميل أي ليس كالمركبة فقول هذا بالمقدمة ليس مقدمة
في الدليل بل جواب سؤال مقدر هي ان يقول الميل لاشأ في انه يستمر ويقتضي
زماناً كالمركبة فلا يجوز ان يكون الميل زماناً كالمركبة كاجابها ليس كالمركبة
فانها وان وقعا في الزمان الا ان الميل يولد في الآن ويستمر والحركة
لا تقع الا في الزمان وخامسها ان اردتم بترك الميل على الوصول انه على
موجبه فهو مواردم انه على معدة للوصول اليه فسلم ولكن لا يلزم
وجوده في آن الوصول لعدم اجتماع العلة المدة مع العلول وسادسها
انه اذا وصل المحرك الى حد يتوجه اليه فلم يجب بقضاء الميل الموصل
في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي يعني
الميل الموصل فيه مادام في حيزه الطبيعي لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن
ان يجاب عنه بان الجهر اذا تحرك في الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شئت
في بناء قوله لكن ثمة مادام في الهواء كان من بلا مقرباً وبهذا الاعتراض
وميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلاً وبقي مادام في حيزه
الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث العمل وسابعها ان اثابت
امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فم
وبذلك لان امتناع اجتماع الميلين لار احدهما مقرب الى حد والآخر
بعد عنه وهذا لا يأتي في المحرك الموصل وجوابها ان من الثبوت امتناع ان يكون
جسم فيه بالفعل الايصال الى حدوده بالفعل التحكي عنه وثامنها ان
الجهر اذا تحرك في الهواء قسر اوضه زماناً في سلك حركته عليه حتى

الا بالعرض وقد شرحه صاحب
الجماعات بقوله فان كل فاعل طبيعي
يقض شيئاً وذلك الفعل كمال له بالذات
واما انه كمال لتسميه فهو بالعرض
فيخلص مما قلنا ان طبيعة الدواء
كصفة الجهر لا يفصل باحداث
الكيفية الا نفسه لانه كمال لها واما
انه كمال لا يغيب وكان مما ينبغي له فاعادته
انما هو بالعرض لا بالذات والدليل
عليه انه اذا ورد الفاعل على مزاج
حار احدث كيفية هي نفس كيفية
احدتها في مزاج بارد مع ان تلك
الكيفية بما ينبغي المزاج الثاني دون
الاول فسلم عنه ان كونه مما ينبغي
لهذا المزاج ليس اطرطية الدواء
بل هذا اتفاق فهذا جواب الاعتراض
الاول واما ما ذكره بقوله على ان
المراد بالذات ان كان بلا واسطة
بقوا به ان كلام السخيبه في هذا المقام
على ما يدل عليه فصل بيان العتبة
مبنى على ما نقله السخيبه في بعض كتبه
من ان الحكماء المحققين ذهبوا الى انه
تعالى مؤثر قريب في الجميع وانه
لا يفيض الوجود الا منه والى في
بمثلة الاكاث والشرائط وسدين
هناك ان شاء الله تعالى ان كلامه
مبنى على هذا المذهب وصار الكلام
حيث ان المراد من العلة بالذات الفاعل
القريب سواء كان هناك آلة وشرط
ام لا ولفظ بالذات اذا استعمل مقابل

بالعرض يراد مثل هذا المعنى والواجب فاعل قريب للجميع واما الدواء فلا سلم انه فاعل
لاحداث الكيفية الا لانه من حيثها ملازمة وبني على المزج مله فاعل لنفس تلك الكيفية واما فاعل تلك
الحالة قلله هو الطبيب الذي بل الواجب تعالى هذا ويرد على تقريره انه يدل على ان العلة البعيدة للشيء بعينه

بالحقيقة لا بالعرض حيث قال وإن كان المراد أنه بعيد والحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة أو غير مستطبة
فاختلال الاعضاء إلى آخره حيث جعل على الحقيقة فإن اختلال الاعضاء موجب للأعطاف والأعطاف موجب
للموت فاختلال الاعضاء ﴿ ٣٨٧ ﴾ موجب موجب للموت وذلك أمر ظاهر الجلال أن الزوال العبد لا يصل

إلى التحول على ما هو المشهور قال (الشيخ)
كانه من عرف بالباردية يأنى (١) أقول
السرفى ذلك أن المشتقات تنقسم إلى
بالذات وما بالعرض باعتبار موضوعاتها
مثلا الحركة بالذات لم يكن موضوعها
للمركبة لذاته أى حقيقته لا بالعرض
لأن الحركة وصف للجواهر والحركة
بالعرض ما يكون له علاقة بما هو
موضوع حقيقته للحركة ظاهري
مع قطع النظر عن انتسابها إلى
موضوعاتها إلا يصنف بكونها بالذات
أو بالعرض والحاصل أن الموجود
من الحركة في صورة تحريك السفينة
ليس الأشخاص قائما بالسفينة إلا أن
نسبته إلى السفينة كانت بالذات
بمعنى أن السفينة لذاتها متصفة
بها وإن تشبته إلى الجالس فيها
كانت بالعرض بمعنى أن جالسا
تتحرك بالعرض ولم يتحقق حركة
أخرى قائمة بالجالس سمي حركة
بالعرض بل إنما يتحقق له أمر اعتباري
من جهة كونه بحيث سفينة تحرك
ويظهر عند هذا وما ذكره
من الظاهر أنه جعل إعادة ما ينبغي
في كلام الشيخ على الفاعل الذي ينبغي
للمستفيد حتى يصح الكلام ويطابق
نظيره إلا فالأداة يمكن انتسابها
إلى ما هو فاعلها حقيقة وإلى ما هو
فاعلها بالعرض وليس مثل هذا
البرودة لخل التبريد الذي يجري

أزمنة ولا شك أن بدايتها بغيرك بالشابدة في جهة الزوال فلو سكن الخروج
سكون بدنا أيضا لكن حركة البدن موطوعة فاعلموا أن الحركة كما انحصرت
في الطبيعة والارادية والقسرية وكذلك السكون الذي هو مقابلها
محصور في الأقسام الثلاثة فلو سكن الحجر المفسور في الهواء كان سكونه
إمام طيها أو أروادها ووطءه الاستحالة وأما قسري أو ليس كذلك إذا قسري
منه أصلا فتقول يجوز أن يكون امتناع وجود المليون هو سبب وجوب
السكون كان امتناع خلافه قد يكون بسبب الحركة الحقيقية قوله (والحد اعلم
من النقطة) لما كان الدعوى وهي أن الحركات المختلفة يتمتع أن تحصل
من غير تداخل سكون عامة بتناول أنواع الحركات سواء كانت في أين أو كم
أو كيف أو موضع كان الأول أن يبرهن الحركات المختلفة بالتفاعل حدودا
لأن كل حركة من الحركات متوجهة إلى غاية فهي تنهى إلى تلك الغاية
فهى فاعلة حد لكر ضم السبح إلى الحدود القطعة لأن البيان في الحركة
الاشية أسهل قل هذا خصص الدعوى بد ما عمها قوله (وأما
وصف تلك الحركات بأنها هي التي يقع بها الوصول) هذا ليس بوصف
لحركات بل هو محمول عليها ولوقال وأما جعل على الحركات كان أظهر
وأما جعل عليها لأن الحركات المعلقة للحدود هي الحركات المنتهية
المقطعة والحركات المنتهية لا مطعة وأصلها في حدود من المسافة بالضرورة
أى يقع بها وصول الجسم إلى حدود المسافة وإليه أشار بقوله لأن الحركة
المتوجهة إلى حد إنما ينقطع بالوصول إليه وفيه مساهلة لأن الحركة ربما
تتوجه إلى حد وتثبت دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون إلا
بالوصول إلى حد من حدود المسافة وإن لم يكن هذا الحد الذى توجهت
إليه الحركة وهذا ليس ببيان فائدة تلك المقدمة في الاستدلال بل ببيان
صدقها والفائدة أنه لو انحصرت على انتهاء الحركات فيقال الحركة إذا
انتهت يكون انتهاءها في آن ثم إذا ابتدأت حركة أخرى يكون ابتداءها
في آن آخر وبين الآتين زمان لم يتم لجواز أن يكون ان انتهاء الحركة
الأخرى هو أن انتهاء الحركة الأولى فلا بد من الدلالة على تقديرهما
قد بيان لك أن المراد بالحدود في قوله هي التي تفعل حدودا وحدود الحركة
وهي نهاياتها وانقطاعها كما صرح به الشيخ في الشفاء وفي قوله وهي
التي يقع بها الوصول أى وصول الجسم التحرك إلى الحدود حدود المسافة

فيه بالذات وبالعرض فاعلم (قال المسالك فان ترك الحسن لا يجب أن يكون هيبا) أقول فيه فظهر ظاهر لانه
أكان المعترف في موضوع القضية الثانية أحد الأمرين أما قبح تركه أو عدم حسن الترك فعند استلزام ترك الحسن
خصوص قبح الترك لا يدل على نفي اللازم لجواز استلزامه لأحد الأمرين وهو القيد المشترك بل الحق

ذلك لان ترك الحسن مستلزم لعدم حسن الترك لا بماذا ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسن فكان مستلزما لاحد الامرين
ويبقى ان يحمل قوله وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا على انه اراد بفعله فعل ترك ما لا يحسن تركه ليستقيم
الكلام (قال الشيخ) ان يمثل النظام الكلّي في علمه السابق الخ ﴿ ٣٨٨ ﴾ اقول هذا الكلام على

ذلك ظاهر واما قوله بالحركة التي يقع بها وصول بالعلم هي منقطعة
فهو عكس المقدمة لئلا كونه اى الحركة الواصلة الى حد من حدود
السافة منقطعة منبهة وانما تعلم ان تمام البرهان ليس يتوقف على هذا
العكس مع ان ما تقدم من النقوض وارد عليه ولعله انما ذكره لان قوله
هي التي يقع بها لوصول دل على الحصر والمساواة لكن من الجدل
ان لا يكون هذا المهوم مراد وانما المراد منطوقه فقط واللتنبية على
ار وجود حدود السافة يستلزم وجود حدود الحركة وهو ممنوع غاية
ما في الباب انه من الحدود في الحركة واما وجود حد في الحركة حتى
ينقطع تلك الحركة ويؤدي حركتها اخرى مخالفة لها فلا واما قوله
والحركة الواحدة التي لا تقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض فهو عكس
تقريب ا عكس وليت شمر اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف
يتضمن الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة
وما ذلك الا تناقض محض قوله (واشار الى امكان وجوده في أن بقوله
ما لا يصل الى ايس مثل المارقة) هذا اشارة الى امكان الوجود بعد
الاستدلال وهو ههنا والاولى ان يقال انه جواب لسؤال ذكرنا في الميل
قوله (ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني) لما كان حاصل الدليل ا ههنا
آتين آن الوصول وآن اللا وصول وبشها زمان السكون وفرغ من اثبات
الآن الاول شرع في اثبات الآن الثاني وانما قال يزول عن الحركة الموصل
كونه موصلا لان الحركة الموصل اصلي وهو الطبيعة او الارادة والانس
وغير اصلي وهو الالى والميل وان ادسم في جميع زمان زوال الوصول
الا ان الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الاتصال ولفائل ان يقول حمل
الحركة الموصل فيما سبق على الميل والضمير في قول الشيخ ثم انه يزول عن
كونه موصلا يرجع ل ذلك الحركة الموصل فعمله ههنا على الطبيعة في ذلك
ولهذا حمل الامام الحركة الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية
في أن الوصول موصلة بافعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المارقة
والآن الذي تصبر فيه غير موصلة غير ان الذي تصبر فيه موصلة
فبينها زمان سكون وقد مر ما فيه والصواب ان يقال اذا زال وصول
الجسم المتحرك الى الحد التوجه اليه وفارقه فهناك امر ان اندماد الميل
بالزوال والاتصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يتمتع ان يوجد

طبق كلام الشارح مبنى على ان
علم الواجب بالمكانات ليس بحضورها
عنده بل بارتسام صورها في ذاته
تصالي اوق مجرد آخر على ما سيجي
في بحث الجريد اذ سبق العلم بحضورى
على وجود المعلوم وحضوره غير
متصور وكذا يشعر بما نقله الشيخ
ان الحكماء المتفكرين ذهبوا الى ان
مفيض الوجود في العالم هو الله تعالى
واما العلل وما عداها هم فيكون لذة
الآلات والشرايط هذا فان قلت
العلم تابع للمعلوم على ما هو المشهور
فعله تصالي يكون زيد موجودا في
الوقت الفلاني انما هو لان زيدا
موجود في هذا الوقت لا لمخالفة
قلو على كونه فيه بعلم لزم الدور
قلت تبعة العلم للمعلوم كونه طلاله
ويضبر على نفسه لانه معلول له
متأخر عنه في الوجود كيف والصل
فديكون متقدما على معلومه زمانا
والمستخدم زمانا لا يكون معا ولا آخر
فان قيل لو كان علم الواجب على
لحدوث الحوادث المستند اليه
ومن جعلتها افعال العباد واهلها
على مستلزمة قلزم الاجل و يشكل
امر الثواب والعقاب قلت علم الواجب
على لحدوث الحوادث المستند اليه
وافعال العباد عند الشيخ مستندة
اليهم لا اليه تعالى وسيجي لهذا
اجوبة اخرى في بحث الجريد (قال

الحكايات لا يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القصر لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع) ﴿ في ﴾
اقول الطبع اذا اقتضى سكونا قائما يقتضى سكونا في موضع معين او على وضع معين لان كل جسم اذا خلى وطبعه
لا يهمن سكون معين فهو طبيعي فاذا اخرجته القاصر عن ذلك الموضع او غيره عن ذلك الموضع كان متحركا اليه

لهم يكن هناك تامر بالضرورة يكون فيه مبدأ ميل طبيعي وقد عرفت امتناعه وزوال القاسم وان كان متعاقبا في نفسه فلا شك في جواز نظرها الى ذات الجسم الفلكي فيلزم جواز الحركة الوضعية الطبيعية وقد ثبت امتناعه هذا خلف قال قرا ده اما ٣٨٩ ان يكون جزئيا او كلياً اي جزئياً فقط فلا يتناقض ماسيحي من اثبات

المراد الجزئي ايضا والظاهر ان يقول هكذا قرا ده اما ان يكون كلياً او لا يكون كذا اصلاً والثاني محال بما ذكر (قال المحاكات ولم لا يجوز ان يفضل او يطرأ) اقول لا يتحقق على النصف انه يجوز زوال الظن انفساد فيقطع الحركة مع انها حافظة للزمان وايضا عدم ميل المطلوب في الازمنة الغير المتناهية الازلية كيف لا يورث التور في سعيه (قال المحاكات لكنه منقوض بالمراد الكلي) اقول يمكن دفعه القضي بوجهين احدهما ان الجزئي اذا حصل فاذا تحرك بمس ذلك يلزم تحصيل الحاصل المحال واما اذا حصل السكلي فاذا تحرك بمس ذلك لا يلزم ذلك لان تحصيل الكلي كان معدداً بتعدد تحصيل جزئياته فتصحيح كل حركي يكون تحصيلاً لذلك السكلي فبما مل وتامنيهما ان لسان قول المطلوب في صورة ان يكون مراد كلياً هو حصول الكلي في ضمن الجزئيات الغير المتناهية رلاً؛ ص ان يقال لم المطلوب في صورة ان يكون مراد جزئياً مجموع الجزئيات الغير المتناهية اذ لا شك انه جري وذلك لان ادراك الامور الغير المتناهية على نحو العقل يمكن بان يكون هناك مفهوم كلي جعل آلة للاحتفاظ تلك الجزئيات واما تحصيل الامور

في زمان المفارقة وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل فلهذا لم يقل يتم في جميع زمان مفارقة التحرك من الحدود ذلك لان الحركة الموصلة موجودة في ان الوصول ثم زوال الوصول اما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية اما هي بسبب الميل الثاني لكن حدوث الميل الثاني لا يكون في ان الوصول والا لاجتماع الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر فيه الا الوصول وغاية تقريرنا الشارح في اثبات الآتي الثاني ان يقال زوال الوصول وان استمر زماناً الا ان حدوثه آتي لان الميل الموصلة موجود في زمان ثم صار غير موصلة في زمان آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين آن وذلك الآتي لا يجوز ان يكون لان الوصول ولا آن الا الوصول لامتناع ارتفاع التقيضين ولا يجوز ايضا ان يكون ان الوصول لان السبب الموصلة في زمان الوصول موجود والتي الوجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم يعدم والوارد الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو ضده فاما لم يطرأ الميل الثاني لم يعدم السبب للوصول وحدث الميل الثاني لا يكون في جميع زمان الا الوصول بل في طرف زمان الا وصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه الا الوصول لانه معلوم وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آتي واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ضرورة انه اذا غاب الحد لم يبق الوصول فلو اثبتنا السكون بذلك لدارت الحجة ثم هب ان السبب الموصلة موجود في زمان لكن لانه لم يعدم اذا صار غير موصلة فانه اذا كان محركاً موصلاً وزال التحرك لم يعدم فلم لا يجوز ان يزول الاتصال ايضا ولا يعدم فضلاً عن محاولة سبب عدمه سلكاً لكن انعدام الشيء كما حاز ان يكون بطريقتين الضد كذلك يجوز ان يكون بانقضاء شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن لا يكون هو ان الوصول لوجود الميل الاول فيه ولا سماع اجتماع الميلين فلا حاجة اذن الى قوله فكان الاتصال الذي هو مطلوبه اصلاً معه وايضا كفي ان يقال الا وصول آتي لان السبب الموصلة موجود ولا يعدم الا بحدوث ميل آخر في آن فيه الا الوصول لانه مطلوبه فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلاً والحاصل ان اثبات الآتي الثاني يمكن بطريقتين احدهما ان يقال ان الوصول اما يزول بالميل الثاني والميل الثاني آتي فيكون هناك آن قبل الميل الثاني وهو ليس ان الوصول والا لاجتماع

الغير المتناهية معاً حيث ذكر وجودها في الخارج لا يقال لم تلك الجزئيات صارت متعاقبة على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية لانا نقول حيث لم يكن المراد مجموع تلك الجزئيات بل حيث كان المراد جزئياً واحداً فاداً حصل اراد جزئياً آخر وهكذا وهذا بحث آخر ذكره اول البحث حيث قال وانما يكون كذلك لو لم يسد واسطة بل ذلك

المراد لا ينافي جزئي آخره لم جرا الى غير النهاية (قال المحاكات الثالث ان المباشر لمحرك السماء لا بد ان يكون متعلقا به الخ) القول وذلك لانه لو لم يكن متعلقا به لكان مباينا له ، منفصلا عنها فكانت حركتها فسريرة لا ارادية (قال المحاكات ان المباشر لمحرك السماء هو النفس المتطهنة تحته وان ٢٩٠) الجوهر الجرد عن مادته التي

بستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للمحرك وعلى هذا يظهر مخالفتها لمذهب اليه الشيخ (قال الشارح والارادة المنبثقة عن ارادة كلية بتصورها الخ) اقول هذا التقييد لدفع شبهه ربما تورد وهي ان الارادة الجزئية لما كانت جمسية يجوز ان يكون نحو محاله بناء على ظني او نفي فاسدين فاجاب بان الارادة الجزئية المنبثقة عن الارادة الكلية التي للجوهر الجرد عن القواشي المادية لا يكون نحو محاله بناء على ظني فاسد لانه انما يشأ من سوء الاستعداد فاما (قال المحاكات امكنك دفع هذه الاعتراضات او بعضها) اقول اما دفع الاعتراض الاول وهو قوله لم يجوز ان يكون مراد العقل محسوسا فان يقال لما كان حركة الفلك ارادية فإرادته لا بد ان يكون معنويا وحيداً اما ان يكون حركته لثلي ذاته او صفاته او شبهه والارلان باطلان فحين ان يكون لثلي شبهه ولما كان حركة الفلك ازيلية ابدية فلا بد من ان يكون المشوق الذي يطالبه بالحركة التشبيه به ذاك كالات غير متناهية فلا يكون ذلك امر المحسوس او متعلقا به كالفلس فلا بد ان يكون عقله هذا الطريق يمكن اثبات المطلوب بدون الاستدانة بالمقدمات التي

الميلان بل ان آخر فيكون بين الاثنين زمان والطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالليل الثاني وهو آتي لا يحدث في زمان الوصول بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الآن الوصول فهو لا يكون ان الوصول فلو اثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يتنجح الى اثبات الاتصال وان افهم بالطريق الثاني فالجبة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميئين بل يكتفي ان يقال ان الوصول ليس ان الوصول والالتكامل الجسم واسلا وقبر واصل في آن واحد وانه محال قوله (وانما لم يذكر المحرك الثاني) لما ذكر ان هذه الجبة مبنية على امتناع اجتماع الميئين وذلك انما يكون لو اثبت الميئين لكن السج ذكر المحرك الوصول وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقصر على ان الوصول آتي نزع ان الجبة تنسب من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميئين المتضلفين لا يكونان متمتعي الاجتماع لذاتهما بناء على القاعدة المشهورة وهي ان المتقابل بالذات اما هو بين الاعجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فلاس لذاتهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان اثباتا متقابلا لاستلزام كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول متمتع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ زوال الاتصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات يفي عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الجبة لا يحتاج الى اثباته فان كون زوال الاتصال آتيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس وار قال زوال الوصول ملزوم للبلل الثاني فيكون ذكره كذا كره لا صواب وكفى قوله (لان سبب الحركة اعني لميئين معدومان) لقائل ان يقول لما كان الاتصال حقيقة في زمان لسكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف يصحكون الميلان معدومين والجواب ما مر من ان السبب المحرك الموصل انما سمي ميلا لانه معدوم من بلل الحدود ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لغاير الاعتبار قوله (ولا لصار الآن زمانيا) لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكونه امتداد فيكون زمانيا لا آتيا قوله (لان هناك ههنا ثانيا) قال الآن حدمشرك بين زمانين فاذا اتى الزمان الاول بطريقه فقدم ذلك

ذكرت في الدليل انطال كونه محسوسا لكن هذا جواب بغير الدليل نعم يمكن ان يقال ان الآن طلب المحسوس اما العنيد من حيث الذات او من حيث الاحوال ويكون مشاؤه قوة شوقية سهوية واما لدفع ذلك وانه مشاؤه القوة العنيفة والاصل ان طلب المحسوس اما لكونه جردا او لكونه حيا مع

مرادها وما ذكر من المعرفة وغيره من قبيل الاول لانه معرفة المحسوس والتشبيه ناشئة من القوة المشوبهة للشهوادة فان قلت في دفع قوله ومن الجائز ان يكون للفلان شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية ان القوى الجمعية لا يقوى على محركات غير متناهية وسيجيء وان المحسوسات متناهية بل بان برهان التطبيق لتعشق الترتيب بينهما من جهة الترتيب بين حركات ٣٩١ التوجه اليها قلت القوة الجمعية لا توافيها سلطة في الحركة لا محركة

والدليل انما قام في الثاني دون الاول وما المحسوسات فيمكن ان يكون حصولها على سبيل التعاقب نعم يمكن ان يقال ذلك المحسوس التشبيه بان كان فلان آخر كان متحركا وينقل الكلام اليه ولا يتسلسل وان كان من العناصر زعم استكمال العالي بالسافل وكذا يمكن دفع قوله لكن من الجائز ان يكون انصافه بها على التعاقب بثلث ماض آتيا وهو ان ذلك التشبيه الذي كان متصفا بصفات كمال غير متناهية متساقبة ان كان فلان آخر ينقل الكلام ولا يجوز ان يكون جميعا متصفا بامثال فيهما والازم استكمال العالي بالسافل وكذلك لا يجوز ان يكون نفسا غير فلكي اذ لا يكون لتعريفها ثلثات غير متناهية لاهل سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب وكذلك يمكن دفع قوله يجوز ان يكون هو المبدأ الاول بان الحركات المختلفة بالزمن لا يكون التشبيه بامر واحد غاية الامران تلك الحركات على هذا العدد يختلف قوة وضعفها ولكن يكون متساوية لا مختلفة وامل (قال الحكماء ان اراد به الاحتفال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة العقلية الخاصة) اقول الجواب عنه ان اجزاء الفلك تتعين بعضها لاطمئنه ويكون ساكنة بعضها تتعين لكونه منطقة ويحرك بحركة سريره وما هو اقرب الى الاعاءة

الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الباقي ولا يستعالة في ان يكون الشيء معدوما في زمان وتقبل ذلك الزمان موجودا او اما قوله ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو ذلك طرف الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا يتطابق على ما نحن فيه لان الآن وان انصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا لكان للآن آخر قوله (كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا) لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي سيحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي سيحصل بعينه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وبه محل قوله (واذ ثبت ذلك ثبت ان عدم الان المروض انما يحصل دفعة) لو استدلل على ذلك بان وجود الشيء او عدمه على التدرج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدرج بل يكون دفعة وفي آن يلزم ثلث الاتات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصله على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدرجي ان يكون دفعا كما صرح به الشيخ ولو استدلل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فبان امتناع الحصول التدرجي مستردك اذ لو ثبت هذه القضية كفت في الاستدلال لكن ان اراد باول الحصول ان الحصول فلا نعلم ان كل حادث يكون لحذونه ان يكون موجودا فيه فان الحركة حادثه وليس لها اول حدوث هي موجودة فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمته حصوله فليس ولكن من ارب يلزم ثلث الاتات قوله (اقول على الوجه الاول) الشيء اما ان يحصل على سبيل التدرج اولا ومعنى الحصول على التدرج حصول ماله هوية اتصالية تمنع ان يقع الا في زمان بل لابد وان يتطابق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس حصول اسماء كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الحصول شيء واحد في زمان واحد نعم لو فرض للزمان اجزاء يفرض في الحركة ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة وهذا هو الحصول التدرجي وهو حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول لاهل التدرج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان اذ الحصول

ويكون حركته سريرا بالنسبة الى ما هو قرب الى السطح فبهذه الاختلافات لا يمكن استبعادها الى ما هو ادهيلا ان طاعة الجميع وهويلا واحد لا بد من استبعادها الى الامس والتشبه سرقا ثم يمكن ان يقال الموجود ههنا ليس الا متحركا واحدا هو جرم الفلك وحركة واحدة فاعنه هو صفة الحركات واختلاف في حوالها من السكون والحركة والسرعة والبطء انما هو بحسب الفرض والاعتبار غاية الامر انه اعتباري متعق

في نفس الامر بناء على انه منشأ انتزاع في الحادرج وكان وجود تلك الاجزاء بالفعل إنما هو بحسب العرض فكذلك تلك الاحوال وكان وجود الاجزاء مستدالي علل واسباب خارجة عن الطبيعة والهوى فكذلك اختلاف احوالها ويمكن ان يقال اختلاف تلك الاحوال مستند ﴿ ٣٩٢ ﴾ الى الشخصيات الوهمية تلك

في الزمان دون الآن او الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدرج ان لا يوجد في ذلك الزمان ان الاوقات الشيء حاصل فيه ككون الشيء فمر كما فان هذا لا يصدق على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن بفرض من آتات زمان حركته والتبديل باللا وصول ينافي ما تقدم من ان اللا ايصال واقع في الآن الناصل وماأخر من قوله في القائدة فان ككون الشيء غير موصل قد يتبع في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه وبين الكون ولتربع والتثليث فانها قد تحدث في الآن وتستر وقد ظهر مما ذكر اربين الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومتابله ليس هو الحصول التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا يخصص في الحصول التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصول ماله هوية اتصالية ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والاخر حصول في الزمان لا على وجه الانطباق بل على وجه وجود في كل آن بفرض في ذلك الزمان فالحصول الزماني اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي فلا يلزم من ان لا يكون عدم الآن تدريجيا ان يكون دفنيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بل يكون حصوله في جميع الزمان الذي بعده وبما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط غير ان النقطة انما يكون فاصلة والا ن لا يكون الا واسلا فكم ان النقطة يوجد في طرف الخط فقط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف الزمان ومعدوه في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان وتحرر جواب شبهة الامام انا نتحار انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان يكون الموجود اشياء متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان شيء واحد هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقة عليه او نقول نتحار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة قوله فلم يكن حصول الحركة في كل زمان ل. في بعضه قلنا لانفس هذه الملازمة وانما يلزم لو كان للزمان جزء واقم ولم يحصل جزء من الحركة

الاجزاء بل يقال لعل مجرأها وتعينها الوهمي بنفس تلك الاحوال (قال المحققان مناه لكن لانفس ان اختلاف تحريكات النفس للافعال بواسطة اختلاف الاوضاع لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف في القوة والضعف) اقول لو كان سببه اختلاف النفوس في القوة والضعف لزم تشابه الحركات وعدم اختلافها الا في القوة والضعف لا اختلاف في المنشآت ما على ما مر في اشرح حيث قال والشيوخ ابطال ذلك بما يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصور فاما يوجب ضعف التشبه من التشبه التام لا خافته (قال الشارح وذلك لان ككل قصد يكون من اجل المقصود فهو اقص وجودا من المقصود) اراد ان كل قاصد من حيث انه قاصد يكون اقص وجودا من مقصوده اي مما يحصل مقصوده منه لان كل ما من اجله اى اجل المقصود فيه والفرض منه شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر القاصد من حيث القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الانقص يان يستكمل الاكمل يستكمل بالانقص وانما وجبنا هذا الكلام بهذا التوجه اذ لو جئنا على ظاهره رد عليه انه يلزم ان لا يحصل شيء بالقصد فيلزم نفي الفاعل المختار اذ الدليل حار فيه بينه (قال المحققان

وهذا نقض وان شاء الامام معارضة) اقول جل كلام القول على انه نفس اجبالي ولهذا ﴿ فيه ﴾ اورده عليه النع حيث قال ان منع مانع الحول لا ينفى عليك انما قلنا السبب من هذلا التوهم مجرد دعوى بلا دليل عاود دعوتهم لا يصلح للنقض الاجبالي اصلا ولا للمعارضة الاصطلاحية نعم يمكن حله على المعارضة التقديرية

اي يصير كلام الشيخ صارضة لو استدل على ما ادعوه ولعل كلام الامام مبنى على ان الاصل في انما كونه منع وثاقضة على الدليل الذي ذكره الشيخ على آيات كثرة القول على ما يشعر بقول الشارح ليس مراد الشيخ كجواز السكون على ذلك مع ﴿ ٣٩٣ ﴾ تسليم ما ذهبوا حيث حصل كلام الشيخ على انه اذا جاز كون

خصوصية الحركة لاجل نفع السافل فليجوز ان يكون اصل الحركة لاجله مع انكم لا تجوزونه (قال الصالحان وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ يجوز السكون على الفلك الخ) اقول دفع الشيخ اول كلام هؤلاء القوم بانه اذا جاز واسكون خصوصية الحركة لاجل نفع السافل ولم ينصوا على كون الدال مستكلاً بالسافل فليجوز وكون اصل الحركة لاجل نفع السافل بان كان الحركة والسكون بالنسبة الى حصول غرضه واستفراج كالاته متساويين واختيار الحركة لاجل نفع السافل واعتراض عليه الامام بان الحركة والسكون ليسا متساويين بالنسبة الى غرضه بناء على ما مر ان غرضه التشبيه بالمفضل باستفراج الاوضاع وذلك انما يحصل بالحركة دون السكون واجاب عنه الشارح المحقق بان من قال ان الحركة والسكون متساويان بالنسبة الى غرض الفلك وجوز السكون على الفلك بالنسبة الى غرضه في اصل الحركة لا يلزم كون غرضه التشبيه المذكور الذي لا يحصل الا بالحركة وذلك لان آيات كون غرض الفلك التشبيه المذكور مبنى على اصل فانه هؤلاء في الجوز المذكور وهو كون العالي لا يكون مستكلاً بالسافل فبعد فوات هذا الاصل والجوز

فيه لكن صدق هذه القضية باتباع الجزء من الزمان والحركة لا ياتى هذه الحركة واعتراض على الحقبة المنية على المليون يمنع وجود المليون ثم يمنع امتناع اجتماع مئين مختلفين ثم يجوز وجودهما في زمانين بان يقال المليون الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان المليون الاول كما يجوز ان يكون عدمه الآن في جميع الزمان الذي بعده فهذا يجوز وجود المليون الثاني في زمان والمليون الاول في زمان واريكون بينهما آن لا يوجدان فيه او يوجد فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان يحصل المليون الثاني في جميع الزمان الحاصل فيه بعد آن المليون الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود المليون الثاني كما ان عدمه الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك لعدم فلا يلزم وجود اثنين بهذا الوجه بالاعتراض انسب على ان النقض عن هذه الاعتراضات طاهر بعد الاطاحة بما مر قوله (وتقرر ان كل حركة في مسافة) المراد بهذه الحركة الحركة المتقطعة كانه قال كل حركة من الحركات المتقطعة اعني التي لها حدود ينهي الى حكون فهي لا يحفظ الزمان واما الحركة التي لا تختلف فهي اما مستندة او مستندة والحصر عوع لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع انها ليست مستندة ولا مستندة اللهم الا ان يستدعي حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما هو قوله (وما ذكره الشيخ في النفاذ) وهو ان الحقبة لا تنصير صحيحة ان بدلت لفظ المبينة باللامامة فقير متاف جواب لسؤال وهو زوال الوصول هو اللامامة والشيخ قال لو بدلت المبينة باللامامة لم يتم الحقبة فكيف يتم اذا بدلت الباسية بالوصول اجاب بان تمام الحقبة بالوصول اذا ثبت المليون الثاني وعدم تمامها باللامامة للاقتصار عليها فهو تغير لاثاره في المعنى قوله (يريد بيان امتناع كون القوى الجمعية غير متناهية) المطلوب ان القوى الجمعية تمتنع ان يكون غير متناهية اما في الشدة فلما مر واما في المدة او في العدة فلانها لو حركت جميعا فاما ان يكون باقصر او بالطول وهما محالان اما بالقصر فلانه لو حرك جسم حسيين مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية في العدة او لمدة من مبدأ واحد يلزم انه وقت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وانه محال

المذكور لا يسلم منهم كون ﴿ ٥٠ ﴾ غرض الفلك التشبيه الذي لا يحصل الا بالحركة فصار حاصل كلامه انه ليس مراد الشيخ يجوز السكون على الفلك اللازم من الحكم بالتسوية بين الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه ذلك في اصل الحركة مع تسليمه انه يطلب التشبيه به منهم بل ذلك انما يسلم منهم بناء على اصل قد فاقوه

في البصر المذكور فاسمكم بالقسوية والنجوى اللازم منه على تقدير عدم تسليم القسوة لاني لغرض الاخر والتسوية المذكورة امر مقدر لازم من نجوى برك لا واقعي ثم سد الفراغ عن توجيه رد الشيخ عليهم السلام على ذهو اهلهم عن الاصل المذكور قال فلا بد من المصير الى الاصل المذكور والله اعلم به غيره ﴿ ٢٤ ﴾ والدالة الدالة الى آخره

وعند هذا ظهر انه لازمة في كلامه اصلا كما فهمه صاحب المسالك (قال المسالك فلا يجد ان يكون استمرار انفصال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفصال غياله الفلك وهو متعين دوام حركة الفلك) اقول لا ينبغي ان ما ذكره سابقا من ان الحركة كمتصلة للكمال يقتضي تقسيم الحركة على الكمال وانفعال نفس الفلك عن المغاير وقد صرح بذلك صاحب المسالك حيث قال فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الادراكات والكمالات وما ذكره هنا يدل على ان حصول كل حركة الكمال وانفعال نفس الفلك عن العقل كان متقدما على الحركة فينبغي ان تاقص والجواب ان حصول كل حركة متقسم على كمال وذلك الكمال متقدم على حركة اخرى مقربة عليه كما مر في بكلمة الخط الثالث في الحركات الحيوانية ان حدوث كل ارادة سبب لحدوث حركة وحدوث كل حركة سبب لحدوث ارادة فاقترن هذا لفظ الاستمرار والدوام دفع هذا السؤال بان العلية من احد الجانبين باعتبار الحدوث ومن الآخر باعتبار الاستمرار والدوام فضاء الفساد لانه قد تضمن ان سبب الحدوث هي صلة البقاء والاستمرار (قال المسالك والانتظام الفرعي لو كفي لم يكن الحركة المدة متساوية) اقول الجواب ان المراد الانقسام بحسب

لا يتقلى هذا الدليل بما يتبين اما استكن ابتداء تحريك القوة الجمعية اغير المتناهية فاما لو كانت القوة الجمعية التسامية الزلية وهي تحرك جسمها من الازل تحركات غير متساوية فلا يكون مدة مبدأ مقنول لاشك في اسكان التحريك من البدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جمعية قصيرة غير متساوية لا يمكن ان تحرك جسمها ويضمن من مبدأ مفروض وحيث بلزم التساوت قال الامام ع ان بين كل حركتي الجسمين المختلفين تماثلا في الجانب الغير المتساوي لكن لا يلزم منه ان يتضاعف الجسم الاكثر وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرضناه غير متناه وهو مجموع لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطء كان حركة الملك الانظم اسرع من حركة الملك الثابت مع انهما غير متساويين وتقرر الجواب ان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة والعدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتساوي في المدة والعدة لا مجرد التساوت في السرعة ولطو اما في المدة فلان القوة الجمعية لو كانت غير متناهية في المدة وحركتها جسمها آخر كان زمان حركته غير متناه لانا لا نفي بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك فاذا حركت جسمها اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون اقصر لان معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصير ليس الا في الجانب الغير المتساوي فيلزم انقطاع الاول قطعاً واما في العدة فلا فيها لو كانت غير متناهية في العدة وحركتها جسمها يكون عدد حركاته غير متناه لانه المراد بمتناهى العدة في العدة واذا حرك جسمها اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد يكون اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه قوله (فاجاب بان المحكوم عليه هنا) اي الحكم هنا بان قوة القوة متساوية وهو واقع في الحال ولا شك ان قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من قوةها على تحريك الكل فيلزم تفاوت في القوة بخلاف الحوادث فاعلم ان لم يكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت والسائل ان يعود بقول المحذور الذي ادعيتهم لزومه اما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الانفصال فان زعم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور غير مسلم لانه من دليل وان زعم ان اللازم المحذور هو التماثل في الاعمال عاد الاسكال وكان مراد الامام

الغرض الى اجراء يكون مجموعها غير متساوية بحسب المقدار وهذا بخلاف حركة الدائرة ﴿ من ﴾ وتوضيحه ان المراد بعدم تناسي حركة الملك بحسب العدة ان يكون عدد حركاته المقروسة للتساوية كالدورات غير متناهية والمقدارات المتساوية اذا كان عددها غير متناه فالمجموع الحاصل منها يكون مقدارا غير متناه

وهذا بخلاف حركة المدرة لأن التماسها الى الاجراء الغير المتناهية يوجب على سبيل التناقض والطلب بها من المتناهي
الغير المتناهية إذا كان اعتمادها اليها على سبيل التناقض لا يلزم ان يكون غير متناه على ما ذكره الامام في شرحه
وقد فصله بعض المحققين ﴿ ٢٩٥ ﴾ (قال المحققان وفيه نظر لاننا لو فرضنا حركة قوة) اقول

في الجواب ان انصاف القوة بالزيادة
والانقصان انما هو باحدا لاعتبارات
التشوا اذا اعتبرت من حيث هي فلا
يتصف بشئ منهما والحاصل انهما
يعرضان الحكم بالذات وما عداه
انما يتصف بهما للعرض وبواسطة
ما هو ك بالذات اما المتصل كالزمان
اي المتفصل وهو العدد واذا عرفت
هذا فقول ان اراد بلزوم كون
القوة الاولى اقوى من الثانية لزوم
كونها اقوى منها في الشدة فغير
لازم وهو ظاهر وان اراد لزوم كونها
اقوى منها في العدة فانقضاء الازم
غير مسلم الا لاعتني به الاكون زمان
حركة القوة الاول ازيد من زمان
الثانية وهذا مما لا شك فيه (قال
المصنفات فحين نعلم بالضرورة
ان اذا وصلنا الى زاوية الا تقطع
هي لم ينقطع حركتنا) اقول فيه نظر
ظاهر لاننا نعلم بالضرورة ان الحركة اذا
وقفت على خط مستقيم ثم انقطعت
منها الى جهة اخرى بحيث يثبت
زاوية لانصاف كانت الحركة الاولى
مخالفة للثانية في الميل وفي الجهة
فلا يكون مقدرين متصلين فيكونان
حركتين مختلفتين اذ لا معنى
لاختلاف الحركتين سوى هذا ثم
يمكن ان يقال الحركة الحساسة
للزمان لها حركة دورية كحركة
التفعل الجواله بان يتنقل المتحرك بهذه

من قوله اتم فينبولون على تفاوت قوة القوة يتفاوت الاصل هذا الذي قررناه
لكن معاني صارت فان الاستدلال بالهكس فانما يقول القوة القوية على تحريك
الكل انصف منها على تحريك الجزء اذ المصور طبيعة عاتقة من التحريك
اضمرى وكما كان الماوق اقوى سككيات القوة على تحريكه انصف
بالضرورة فلما كان تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء
يلزم التساوت في الحركات الغير المتناهية واجاب الشارح بان السبح
ما احال قول الغير المتناهي الذي ليس بمجموعه موجودا في الخارج
لان زيادة الانفصال في الوهم وصرح به في الدم قابل للزيادة والانقصان
وان ذلك لا يتناق كونه غير متناه بل في بادي النظر اذا تخيلنا امتدادا
يكون له جهتان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا
فيهما وان يكون متناهيا في احدهما فقط والحكم بالزيادة والانقصان
اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى وقوله
في النظر الاول احتراز عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعلم المتناهي
والكثرة والملكة كما متناع وجود الغير المتناهي على شرائط المقررة عند
الحكماء فانه دليل لا يعمد النظر الى مفهومه واما قوله لا نهما من
خواص الحكم المتناهي فينبوع لانقضاء معلومات الله تعالى ومقدوراته
ويمكن ان يعاب عنه بان الحكم الغير المتناهي اذ زاد مرة ونقص اخرى
لم يكن ذلك الا من الجهة التامة بالضرورة واما ان معلومات الله تعالى
رائدة على مقدوراته فذلك شئ آخر وحاصل الجواب ان يقال هو
ان الغير المتناهي الذي يتعاقب لا يقبل الزيادة في الانفصال في الخارج لانه
ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم
وبحسب نفس الامر لكن ازدياده ونقصه في الجواب الغير المتناهي
يتمتع في الوهم ايضا كاي الدرج واما في الجواب المتناهي فليس يتمتع وكان
كلام السبح حيث قال الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم
ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والانقصان لازدياد الحدود كل يوم
وهو محال وان يقال لو كان المراد ان الغير المتناهي يريد وينقص في الخارج
فهو موع لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقتا
وان كان المراد انه يقبل الزيادة والانقصان في نفس الامر وفي الوهم
فلا نسلم انه محال وانما يكون كذلك لو كان قوة وله الزيادة والانقصان

الحركة من جهة الى اخرى وصحت الى سمت آخر من دون ان يحدث الزاوية لكن في صورة تحقق
الزاوية لا شك في تحقق اختلاف الحركتين (قال المحققان فلا متناع اتصال الحركات المتخالفة من غير
تحلل السككنات) اقول فيه بحث لان هذا لو تم فاما يتم اذا كان التحرك واحدا واما اذا كان هناك متحركان

يكون التماثل حركة احدهما بتحرك الآخر فلا يلزم فان احبب بانه حيث سد لم يكن تلك الحركة متصلة واحدا
لاختلاف الموضوع وذلك بقدره في اتصال الزمان فمع انه لا دليل على ان الزمان من الازل الى الابد
متصل واحد بل له مركب من قطعات كل واحد منها ظاهرا للقدمه ﴿ ٢٩٦ ﴾ نعم لا عكس تركب من احز

في الجانب الغير المتماهي وليس كذلك هنا بخلاف ما نحن بصدده للزوم
التفاوت في الحركات الغير المتماهية في الجانب الغير المتماهي وانه كما هو محال
في الخارج فكذلك في الوهم ويحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لها
كانت محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق فالعدمات المذكورة
في البراهين الطبيعية لا يجب ان تكون مأخوذة بحسب الخارج بل بحسب
نفس الامر وان كانت وهمية كما في مسألة تناهي الابعاد والجزء الذي
لا يجزى وغيرها قوله (مقدمة) اذا كان شيء ما يتحرك جسماء ولائفة
في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحرك مثل قبول الاصغر وهذا في
المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسماء ما يكون قبول كل الجسم
للتحرك مثل قبول بعضه لعدم المنة فيه فان كان هناك تفاوت لا يكون
الا من قبل الماعل اعني القوى وهذا في المقدمة الثانية ولما عرفت ان
بين اقوى على تناسب الاجسام في الصغر والكبر لانها سارية فيها
مغيرة بغيرتها وهذا في المقدمة الثالثة فلو تحرك جسم بوقته الطبيعية
حركات غير متماهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوة الطبيعة من مدأ
واحد فان كان حركات البعض غير متماهية وحركة الكل اكثر وقمع
التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتماهي وان كانت متماهية يلزم
تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل
الى البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل
الى البعض نسبة التماهي الى التماهي فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة
التماهي الى التماهي وقد فرضنا حركة الكل عبر متماهية هذا حلف
قوله (اكنى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده) هذا
البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية
فان ارادة الفلك لا ينقسم بانفسه لجواز ان لا يكون لجزم انه ارادة اصلا
فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل قوله (ما قوة الحركة له) غير
متماهية) ثبت ان في الوجود حركة غير متماهية وانها دورية والحركة
الدورية هي المساوية فالقوة المحركة للحركة لغير متماهية والقوة الجسمية
متماهية يتبع ان القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية فتكون قوة مفارقة
ما عطلا وهو المطلوب اوضا والقس المفارقة انما تحرك جسمها التحصيل
الكلمات اللاحقة بها وتحصيل الكلمات انما يكون من موجود يكن

قصور بلا لفظة تقول بهذا ثبت
امتناع كون الحركة الماخظة
الزمان مختلفة مطلقا سوا كان
هناك متحرك واحد او متحرك
متعدد من غير حاجة الى التمسك باريين
كل حركتين مختلفتين زمان السكون
مع انه لم يثبت على ما ستعرفه (قال
المصنفات فان لم يحصل لم يكن ما
فرضناه زمان الوصول) اقول
فيه نظرا لان من قال بان الوصول زمامي
كان يفتقره عند موقفا على مرور
الزمان ولم يكن عدم تحفته في نصف
ذلك الزمان محذورا عنده فالصواب
ان يقال لما كان الوصول يحصل
عند التقاطع الحركة كان آيسا
بالضرورة (قال المصنفات فر بما يلزم
السكنات في مثل تلك المسافة
كما اورد الشيخ الخ) اقول ههنا
يبحث لان مسكون الحدود بالفضل
في الصورتين مبنى على ان اختلاف
الاعراض الغير المتساوية كما في البعض
الاول يتناول ان القياس من الاعراض
الغير المتساوية مسكما في البعض
الثاني بوجوب الانقسام والامتناع
في الخارج وقد عرفت في اول
الطبيعات ما قدمه مع ذلك فرد عليه
ان ملوصم ذلك لكن جازيا في حدود
المسافة على ما ذكره الشارح في النقص
الثاني لان القياس في كل آن بعد
آخر فيقسم المسافة كما في الصورة

الاول وسكذا يجزى في التفويض المتناول من الامام والفرقة تحكم بحث ثم اقول المزام ﴿ الكلمات ﴾
التي يكون في صورتها التقيض على ما فيه من الشيخ مكاره صريحة وكيف يصح ان يقال ان كان متحركا في متحرك في
متصل واحد كان كله ابيض ويكون تلك حركة واحدة متصلة لا يتخلل بينهما سكون اصلا ثم اذ صبح به هذه حيث

وإذا تغيرك فيه يلزم تحال السكون (قال الصائغ أحد ما ان في قوله (الكوكبة الموصلة لنا الكوكبة) عن قوله (فصل في معرفة)
اقول لا يتحقق على أحد انهم كثيرا ما يستبدون الاضمار الى الالات بالصدور عنها (قال الصائغ) فيكون في طريقه
زوال الوصول، ذلك ﴿ ٣٦٧ ﴾ - لمحقق حلت وهو المبل الصائغ (اقول فيه نظر لان زوال الوصول

صبرة عن المفارقة وهي لا تحصل
 إلا بالحركة ومرو الزمان إلا أنه
 لا يمكن تعيين ذلك الزمان لأن كل
 زمان فرض فلا شك أن المفارقة
 حاصلة في ذاته والحاصل أنه لا يتحقق
 أن كل هذا للمفارقة مبتدأ بل كانت
 المفارقة حاصلة فيه لم يكن حاصلة فيه
 ولا ينافي ذلك حدوث الحركة بقاءه
 على أن ليس لها أول حقيقي لأن
 مسوقيتها بالنعم ضروري إذ حين
 عدم ابتداء الحركة لا شك في أنه
 لم يتحقق الحركة ثم لا يقتضي توقف
 المفارقة على مرور الزمان أن تكون
 المفارقة أمراً تدريجياً متطابقاً على
 مجموع الزمان متصلاً انقسامه كالحركة
 بمعنى القطع بل إنما يكون هذا مثل
 الحركة التوسعية ذاتها مع كونها
 غير ممتدة امتداد المسافة موقوف
 تحققها على مرور الزمان والحق
 أن الوصول لما كان حدوثه باقطاع
 الحركة كان آتياً والوصول لما كان
 حدوثه بالحركة كان تدريجياً لكن
 لا مثل الحركة بمعنى القطع التطبيقي
 على الزمان بل مثل الحركة التوسعية
 وإذا ثبت أن السلا وصول ثبات
 فلو كان الميل حالة موجودة أي
 متحركة سواء كان فاعلاً مستقلاً
 أو حراً أخبراً على ما ينشئ عليه كلامه
 كان زمانياً أيضاً لا محالة ثم لا فرق

الكلمات خاصة به بلعل وهو العقل بالقوة المحركة للسماء مقارفة حقيقة فان قلت ان اراد بالقوة المحركة للسماء المباشر المحركة الذي يصدر عنه الحركة فهي قوة حتمية لا عقلية وان لو اد بها شيئا آخر فلا بد له من دلالة فتقول الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيتها ليس بحسب ذات القوة الباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجماعية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولاسك انها يجب ان يكون غير متناهية الاكثار والاستفصال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجماعية بحسبها فتلك القوة ليست حتمية بل مقارفة نعم يرد ان يقال الدليل لم يدل الا على ان الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من باب اقسام العكس ولم لا يجوز ان يكون في مركز الارض كرة يتحرك بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها واسم ان المطلوب من هذه لفصول ليست اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان الحركة السماوية غاية العقل والا لم يصحح الى بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا الى ان الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ فيما قل به ضرب آخر من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات غايات الافلاك واستنتج ههنا عدم تناهي القوة المحركة لسماء قوله (وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح) لما ذكر الشيخ ان الملاصق للمحرك قوة حتمية والعقل محرك اول اعترض الامام بان الحركة الغير المتناهية اما ان تصدر عن العقل او عن لقوة الجماعية فال صدرت عن العقل فهو الملة وان صدرت عن القوة الجماعية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل علة غاية والقوة الجماعية علة هائلة وايضا صرح ان محرك الافلاك على الاجال سائر الاول ما يحرك محرك المعنوي للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله والثاني ما يحرك محرك النفس البدن وهو الذي يكون الحركة فيه وذلك المحرك العقلي لاجاز ان يكون هو المباشر للمحركة فانه بعيد عن التدرج والاستكمال والمباشر للمحركة متغير ومستكمل فلا يكون الحركة منه بل محركا لتلك على سبيل التعشق واما محرك الافلاك على سبيل التفصيل فهو ملئ بعيد عني يحرك على وجه العشق وقريب ملاصق للمحركة ووسط وهو نفس مقارفة من المادة متعاقبة فالتك على وجه التدرج ويكون لها تصورات

بين كون الميل الثاني علة للأصول وبين كون الميل الأول سببه لقصور فلو كان في الصورة الأولى دالة مستلزمة كان في الثانية أيضاً كذلك ويلزم حينئذ تخالف المطول عن الدالة لموجبة فأمل ما قلت لما كان الميل دالة للحركة على ماقرر فلو كان زماناً ولزم تقدم الزمان عليه ابن تقيمد المطول على عاتقه قلت كل آن عرض بعد ابتداء الحركة

تقتضي الحركة والميل الحرك فكما لا يمكن فرض أن يقتضي فيه الحركة ولا يكون حاصله قبله فكذلك لا يمكن فرض أن يقتضي فيه الميل ولم يكن الميل حاصله قبله وتقدم الميل على الحركة انتهى بالذات لا بالزمان والحق أن أريد بالميل ما يبعد أو يقرب بالفعل فلا يفتك من الحركة ويكون زمانه له أو أن أريد من شأنه ﴿ ٣٩٨ ﴾ ذلك كان مختصفاً عند كون

الجسم في الخيزر الضبي مع أنهم صرحوا بعده فيه على ما ذكره المحاكات ههنا (قال المحاكات اجاب بالميل كالحركة) اقول لم يرد في الجواب على ما ذكره عليه السؤال (قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان الحيز اذا تحرك) الخ هذا يقتضي حسن يتدفع به ما اورد الامام في الخط الثاني على الشيخ حيث حكم بأنه لا يقتضي الميل حين وصول الجسم الى الخيزر الطبيعي بان لمجرد اذا وضع اليد تحتها وهو صلي الارض قد تدفع منه (قال المحاكات وفيه بالفعل انتهى عنه) اقول انما يلزم انتهى بالفعل لو اعتبر في الدليل الميل الثاني من حيث انه جرد من ميل للمحرك وجب ذلك زمانيا لاحتمال بل لا بد من ان يشير اصل القوة كافي الميل الموصل وحينئذ امتناع اجتماع القوتين ممنوع لان الحال توجه الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين والقوة من حيث هي غير موجبة للتوجه الى جهة وانتهى عن الاخرى في اجتماع القوتين كما يلزم توجه الجسم بالقوة الى جهتين وانتهى عن مقابلتهما بالفعل وذلك غير محال (قال المحاكات فلا شك ان يدنا يتحرك بالاشياطة في جهة التزلزل) اقول يمكن ان يقال لعل زمان الوصول لطاعة غير محسوس وقد تقرر هذا الاراد في المشهور بان الحيز المرمى الى فوق حين نزول

الجبل كان يمكن لاحتمال ويلزم سكون الجبل ويدفع بان الهواء الذي يتحرك بحركة الجبل يتبع ﴿ اشارة ﴾ وصولها اليه ولله لهذا غير الاراد الى ما ذكره ويمكن دفع هذا الدفع بان اذا ميزنا جبالا وفرشتان ان وصوله الى الجبل كان الجبل يميل الى السقوط اذ لا شك في جواز ذلك فيلزم سكون الجبل بها وقد دفعنا زمانا فانرض

بحركة جبر لا بحركة الهواء اللازم من الجبل وبجواب يانه حيث لا يتخلل في المقاومة والقول فيه كقوله
لان مقاومة الصغير العظيم محال سواء كان التفاوت كثيرا او قليلا وثارة بل من عدم حركة الجسم بحركة الهواء الجلي
ايضا مستبعد فاعلم ٣٩٩ وقد يجيب عن اصل السؤال بان السكون اتي والحركة زمانية وذلك

كما ترى بل الحق في الجواب
ان يقال الضرورات الطبيعية
قد تجوز الامور المستجدة كافي
امتناع الحلاء قبلتيفة سكون
الجبل لازم من ذلك لان قسوة
الحبة والحال هو اثاني دون الاول
(قال المحاكات فلو قال اما حال
على الحركات كان اظهر وذلك لانه
خبرها لاسفة ولا تمتلها) وانت تعلم ان
المراد ليس هو الوصف التصوي (قال
المحاكات نعم انقطاع الحركة لا يكون
الابلوصول الى حد من حدود المسافة
واذا لم يكن هو الحد الذي توجعت
اليه الحركة) اقول كل حد ينقطع
اليه الحركة بالوصول اليه يصدر في
عليه ان الحركة متوجهة اليه
في الجهة وان لم تصلق عليه ان الحركة
متوجهة اليه قصدا وبالذات
او اراد من التوجه المعنى الاعم فلا
مسألة (قال المحاكات والغاية
اعلموا قصر على انتهاء الحركات) اي
لم يذكر مع ما يدل على انتهاء الحركات
على ما يشير اليه والحاصل انهم
يذكر حديث الوصول والميل الوصول
والمراد بالقدمية المذكورة في قوله
فهو ككس المقدمة المذكورة ما ذكره
اولا بقوله وهذا ليس بسان قائمة
بلك المقدمة قوله واي تفسير لك

اشارة الى هذا الوجه اي وحين اذا جاز صدور الامور المجددة في النفس
الجمسية عن العقل لا يمكن القطع والجواب عن الاول ان الحركة لا يجوز
ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه
ليس يستكمل والتبني انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى
يكون هناك سلتان معدتان كل فرد من احدهما مد لفرد من الاخرى
احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية والاخرى
سلسلة الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة
عن العقل وتلك الحلال الانفعالية تعد ها لاصدار حركة لاحقة وهذا
كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض حد آخر شعرنا به ونحسنا
قطعة قطعنا ثم نحسنا قطع حد آخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة
لعمل وهو انفعال وكل تحيل على حركة لاحقة قوله (والحرك المتحرك
يحتاج الى محرك آخر) لانه اذا كان شيء محركا فمحركا فهو من حيث انه
محرك يحتاج الى محرك فان كان محركا نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا
وانه محال وان كان محركا غيره فذلك المحرك ان كان محركا يلزم احتياجه
الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى محرك غير محرك فالواو ذلك المحرك هو
المبدأ الاول والعقل الاول وماعدا من محركين متحركين وهذا الذي جعلهم
على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور المتطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان
ما عدا المبدأ الاول من محركات الافلاك بالصور المتطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان
والنفس والعقل ليس بمحرك بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك
الافلاك فانه محركات الافلاك في القوى الجسمانية واعترض الشارح
على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره اذ يقال لاسلم ان كون
المحرك فاعلا قابلا محال فلان من الجائز ان يكون محركا متحركا من جهتين
خال القوة بحركة من جهة انها تسفل من العقل متحركة من جهة انها حائلة
في مادة وكيف لا يكون محركا نفسها ومحركا المتحرك بالعرض هو محرك
المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعني افلاك هونك القوة
فيكون محركا من حيث يتحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة
العنصرية محركا متحركا بالعرض وليس محركا بالحرارة العرضية الا
ايها واعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا هو الذي جعلهم على الاكتفاء
مقدما على الاعراض الا ارد ذكره بعد التزييف لما كان فيه بوع استحتمار

المقدمة وهي التي اشار اليها الشارح في قوله وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي الخ وتلك المقدمة هي
التي ذكرها الشيخ والشارح احد عكها وفرع عليها بقوله فالحركة التي تقع الخ ولا حاجة اليها ودلالة هي
التي يقع بها الوصول الى الحصر والمساواة من جهة ان المبدأ جمع معرف باللام فيفيد انحصار جميع افراد

في الخبر والتبرير مرفوعه في غير الفصل فيلهذا دليل منهما حصر الخبر في المبدأ والسواة من جمعا الوجهين الكلين
اللازم من المصيرين وأشار بقوله لكن من الجائز ان كلام الشيخ قابل للتوجيه بان لم يكن المفهوم مراداً منه
لان دلالة الصبغة المذكورة على الحصر والمساواة بطريق ﴿ ٢٠٠ ﴾ المفهوم لا ينطوق على ما

علم في موضع فالاستدراك في
البرهان انما يرد على الشارح دون
الشيخ وانت تعلم ان الامر في ذلك
هين (قال المحاكات وليت شرى
اذ لم يبق وصول الحركة الواحدة
كيف تفيض الحجة المشهورة بالحركة
الواحدة الواصلة الى الحدود
المفروضة) اقول في الجواب ان
الشارح لم ينف الوصول من الحركة
الواحدة مطلقا بل انما نفى الوصول
بالفصل واثبت الوصول بافترض على
ما سرح به وكفى الوصول بالافترض
لنقص الدليل وجوبه اذ لا شك ان
بالحدود المفروضة يتحقق الوصول
الغرضي وقد اعترف صاحب المحاكات
بعدمه التقص في الحدود المفروضة
عند شرحه فنقض السارح فلا يخار
في كلام الشارح (لا) قال المحاكات
لما كان حاصل الدليل ان ههنا آتئين
آل الوصول وآل اللا وصول) اقول
هذا حاصل الدليل على ما فهمه
الامام وكان هو الحجة المشهورة
بينها وبين الشارح الدليل على
اليمين للخص من ورود الافتراض
الذي كان متوجها على الحجة
المشهورة فعند شرح كلام الشارح
لا يثبت جملة حاصل الدليل هذا
(قال المحاكات حمله ههنا على
الطبيعة بنافي ذلك) اقول هذه صنعة
الاشغال متبررة عند علمه البيان
ولا لزوم منه فساد من حيث المعنى
فأقول (قال المحاكات والصواب

واستبراء اخره عنه والواجب في قوله فانس هي عقول مفارقة ان يقول
نفوس مرفوعة لا قدم من اعتقادهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية
قوله (يريد بيسان ان المعلوم الاول لا يمكن ان يكون جمعا بل هو عقل
بمجرد) قبل تقرير الدليل لابد من تقسيم الوجود الى العرض والجواهر
الخمسة فلو وجود اما ان يكون في موضوع وهو العرض اولاً في موضوع
وهو الجوهر والجواهر اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلاً وهو المولى
او مركباً من الحال والمحل وهو الجسم اولاً وحالاً او محلاً كان متعلقاً
بالجسم متعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل اذ اثبت هذا فنقول
المعلوم الاول لا يجوز ان يكون عرضاً لان المعلوم الاول سابق على غيره
ويشتمل على العرض على الجوهر ولا جمعا ولا لزوم صدور الامر من
من الواحد الحقيقي ولا صورة ولا هو لى لما ثبت من امتناع ان يكون شئ
منهما على الاخرى او واسطة ولا ن تأثير الصورة موقوف على تشخصها
وتخصصها موقوف على السادة فلا يجوز تقديمها عليها وكذا السادة
لو كانت على الصورة كانت فاعلة وقابلة معا وانه محال ولا نفياً الان فحال
النفس يحتاج الى المادة فلو كانت مطلولا اول فاما ان يصدر عنها شئ
اولاً فان لم يصدر عنها شئ آخر لم ينظم سلسلة الموجودات وان صدر
منها شئ وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة
موجودة قبل وجودها وهو محال فحين ان يكون المعلوم الاول هو
العقل وفيه فطر من وجوه احدها انما تنحصر انه لا يصدر من النفس شئ
ولا في عدم انتظام الموجودات بل لا يجوز ان يصدر عن المبدأ الاول بشرط
وجود النفس شئ آخر هو آفة للنفس لانه من دليل الثاني ان قولكم
افعال النفس محتاجة الى السادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فهو
موجود وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المطلوب ويمكن ان يجاب
عنه بان المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعاله على الآفة فان العقل
ربما يتوقف فله وفيضاته على وجود المادة بل على استعدادها الثالث
لانتم انما قلتم بكن المعلوم الاول النفس والجسم ولا جزم منه بكون هو العقل
واما يكون كذلك لو كان جميع كالاته موحدة فيه بالفعل وجوابه
ان الموجودات الجوهرية مخصصة في الجملة فادام يكن احد الارادة
نعم ان يكون هو العقل اما حصول جميع حالاته بالفعل فهو لم ثبت

ان يقال اذ انزال وصول الجسم المترك الى (اقول يعني ان عند زوال الوصول بعدم امر) الا
اصل التوقف كونها موصلة وينبغي بناء الدليل على انعدام صل القوة حتى لا يرد عليه ما مر من ان الوصول
زنا في صلى ما اورد عليه الشيخ ولا يبين على زوال الوصول حتى يرد لكن يشوكة حيث شان لا دليل

على انعدام الليل واصل القوة في زمان المغالطة انك ان القوة باقية حيلة الوصول مع زوال القمر لك فيها لم لا يجوز
بقائهما مع زوال الوصول منها لا يقال مثل هذا بل هو التفرير الاخر لا نقول بل لا بد لان زوال الوصول ثابت بالعرض ثم
قال عنك تقيم الدليل : ﴿ ٤٠١ ﴾ من غير حاجة الى اثبات انعدام الليل حتى يرد انه لم يثبت بعد (قال المحاكات

بل في آن آخره (الوصول) اقول
فيه نظر لان زوال الوصول لو كان
بسبب الحركة الثانية الناشئة عن الليل
الثاني والليل الثاني انما يحدث في آن
اللاصول على ما ذكره فالزمان الذي
بين الآتين كان بعض زمان الحركة
الرجوعية لا محالة على ما ذكره الشيخ
على الجهة المشهورة وقد ردد على التفرير
الاول رد ههنا الا انه سقط التزديد
المذكور (قال المحاكات وفيه نظر
لان الذي ثبت ان الوصول آتى وما
استمره في زمان فيتوقف على سكونه
الح) اقول استفاد كون الوصول
مستقرا في الزمان من قول الشارح
وذلك لان الشيء اذا كان موصلا
في زمان واقول مراد الشارح من كون
الشيء موصلا في زمان ليس هو
الا بصل الذي اشار اليه الشيخ
وذكر انه حاصل في آن حتى لازم
من استمراره سيكون المتحرك الواصل
ويترجم الدور بل اراد بالا بصل
ما يتناول تحصيل الوصول وتحصيل
اسبابه كالركبة الاولى في زمان
الا بصل شامل لزمان الحركة
المنتهية الى آن الوصول وزمان
بقا الوصول واستمراره لو سكن
ولم يتحرك بالقسم الثاني حتى رد
الدور واطلاق الالفاظ الدالة على
الاجساد والتأثير على تحصيل اسباب

الابدل آخر قوله (فانظر فيه من العلوم الرياضية) فيه نظر لان البحث عن
وحدة الاجسام وكثرتها بحث عن احوال الموجودات من حيث انها وجودية
فهو من الالهيات ولعلمهم خصصوا الوحدة والكتبا لاجرام العلوية حتى صار
البحث عنها من علم الهية قوله (كالتأين بالثبوتات) المنشورة كل
مجموع بمثلثة سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان وقوله الا القمر يخرج
مثله عن فلكه الكلي فهو لا يكون فلكا كليا ولا جزئيا قوله (وانكر الفاضل
الشارح) لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفي حركة الكواكب بنفسها
في الافلاك ان موزة مركز تدوير القمر وعطارد او حيهما في كل دورة
مرتبتين انما يتصور لو كان مركز التدوير حركتان حركة على التوالي وحركة
على خلاف التوالي فلو كان القمر هو الكوكب او فلك التدوير بنفسه
لم يكن كذلك لا متع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين
مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما تستقيم لو امكن
ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة
الى جهة يستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله
فيهما دفعة وهو ام محال وتوجيه الجواب اننا لانسلم ان حركتهما واحدا
لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله
في الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصله
من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة
واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا في جهتين حصلت حركة واحدة
مساوية بفضلهما على الاخرى وليس يلزم ان يكون الحركة
الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم في الجهة انه هو
باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين ولتحقق الموضع نتحقق
الحركة بالعرض فنقول لانك ان القمر بالعرض يحصل له حالة
مخصوصة هي الحركة فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة
العارضة للسفينة حتى ينقل من مكانه كما ينقل السفينة من مكانها الا
ان الفرق ان حالته المخصوصة بسبب حالة غير يتبدل او ضاعه وابونه
لتبدل او ضاعه وابونه وايضا للمتحرك بالذات توجهه الى الجهة اعني به
اليها سواء كان مبالا عليها او قريبا او اوارادا وهذا الميل لا يوجد
في المتحرك بالعرض فان واحدا مثلا لو تحرك ومعه حجر فلا شك ان ذلك

الوجود والاثرتا تعرف ﴿ ٥١ ﴾ بينهم كما يطلق اليه على تحصر الطرفين ولا منافاة بين كون الوصول
بالمعنى المذكور آيا وبين كون الا بصل بهذا المعنى زمانيا ثم اذا ثبت كون الليل الثاني يحدث في طرف زمان
الا بصل الذي هو الان الفاصل بين الزمانين وقد كان الوصول آتيا متار للليل الاول وكان يستمع

اجتماع الميادين يلزم تحقق زمان السكون بين المتأخرين على ما قرره (قال الحكام فانه اذا كان محركا موسلا وزوال المحرك ولم يتقدم فم لا يجوز الخ) اقول بينهما فرق فانخص من الجهة الموضوع فوق اليد الثقل والدافعة وهذا بخلاف المحرك المتحرك الى فوق فانه لا تخص منه حين الحركة الى الفوق الدافعة ﴿ ٤٠٢ ﴾ الى الصحت نعم يتحقق فيه مبدأ

الدافعة والميل الى الطبيعة الخربة والميل من الكيفيات المتسوسة فلو كان موجودا حين حركة الجحر الى الفوق لا يخص به والحاصل ان المراد من الميل هو الدافعة وهو عدم تحققها من جهة الى جانب الصحت في الجحر المتحرك الى الفوق مثلا ضروري لا يمكن انكاره وتفصيل الكلام ان هذا التسائل ببقاء الميل حالة المفارقة مع زوال الاتصال عنه ان اراد ان المفارقة حصلت بهذا الميل ايضا فذلك طاهر لما قرره الشيخ في الشفاء والبيان حيث قال فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذا حساب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وان اراد المفارقة بميل آخر يمتنع مع الاول فيه ان امتناع اجتماع الميادين قد مر وثبت وسبق ان بيانه الدليل عليه وامتناع اجتماع الدافعين والقوتين المختلفتين ضروري فلا اراد فان قلت يمكن ان يقال في دفع كلامه ايضا ما لا تقول بانعدام الميل بالمرء بل بانعدامه من حيث هو موصل بذلك مما لا شك فيه قلت لو قرر ان الميل هكذا لو رد عليه طاهر وهو ان الا وصول زمانى لا آتى فكذا يصل الى الذي هو لازم مساو له (قال الشارح فكان الا اتصال

المحرك يقتل الى موضعنا لكن تلك الحركة صدرت طارئة لنا عن ارادة ولا ارادة في الجحر فبمبدأ الحركة موجود في المحرك بالذات دون المحرك بالعرض ثم لا يستتاب في ان الحركة بالعرض ليست مافعة للحركة بالذات بخلاف ان يكون المحرك بالعرض مفعولا بالذات كما ان راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت الحركة الى جهة واحدة او الى جهتين لكن هناك خلل وهو ان اذا فرضنا دائرتين يحيطت بهما حواوية لاخرى وهما يضرر كالخلاف على محور واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المحيوية نقطة في وسط السماء على نصف النهار فلك النقطة لا بد ان يكون دائما على نصف النهار لان المحوى ار كان حركتها الى جهة السرى درجة فقد اعادها المحوى الى جهة القرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقط الدائرة المحيوية وسائر نقاطها تقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد ان يكون تلك النقطة في جهة اشرق تارة وفي جهة الغرب اخرى ومن الفصل من سمته بـ ل في حل هذه الشبهة لكل متحرك حركتان حركة حقيقية وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها وحركة اخرى اضافية اي بالاضافة الى ان نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية لمسافة حركته عندها ونقطة المحوى وان كانت لها حركة في نفسها لا يحدث روية بالاضافة الى النقطة الخارجة من مدارها لان موضعها يتحرك بخلاف جهتها حركة مساوية لها ولها لا يرى الاساكنة والمركبة في مجال وما يوضح الجواب عن ادكال الامام ان الحركة الى جهة انما يلزم الحصول فيها لو كانت وسرها فاما كانت مع حركة اخرى فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين لو تجردت عن الاخرى كانت ادية الى الجهة المتوجهة اليها فاذا فرضنا واحدا على خشبة هي مائة ذراع مثلا وهو الخشبة يتحرك بخلاف تحركا مستويا فاذا كان رأس الخشبة موازاً لنقطة وانتقل الخشبة من تلك الموازة مثلا ذراعا تحرك الشخص من رأس الخشبة ايضا ذراعا والموازة مافعة كما كانت وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها اما لو تحرك الخشبة فقط او كانت حركة الشخص فقط لا تحرف الشخص عن الموازة الى جهة الحركة فلا انتقال الى الشخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين قوله (اذا فرضنا حركتا صدر عنه ميل) فتر هذا

الذي هو معار له ايضا حاصل منه اقول به بحث لان تفاوت الوصول عن الاتصال في غير جائز كما ان تفاوت الوصول غير الاتصال غير ما تر فاذا كان الا وصول غير موجود في طرف رما، المداقة فكيف يوجد الا اتصال في هذا الا ان مع اسل الثاني (قال الصالحات) لكن انعدام الشيء كما جاز

ان يكون بطريق الضد ﴿ ٤٠٣ ﴾ اقول هذا توجه على كلام الشارع حيث علم ظاهرا وقال

البرهان طريقان احدهما طريق العينة ونحوه على محاذاة ما في الكتاب
ان الحاوي لو كان علة للمحوى لكان حال المحوى مع الحاوي الامكان
لان وجوب الطول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها فلا يكون
وجوب الطول مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه لكن وجود
المحوى مع عدم الحلاء فلا كان وجود المحوى غير واجب مع وجود
الحاوي فلا يتخلوا ما ان يكون عدم الحلاء واجبا مع وجوب الحاوي
او غير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوي كان المحوى واجبا مع
وجوب الحاوي وقد ثبت امكانه هذا خالف وان كان غير واجب مع
وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه محال وايس هذا الطريق الا
فيا سا استثنائيا هكذا لو كان الحاوي سلة للمحوى كان المحوى معه ممكنا
وانتال باطل فالقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب الطول بعد وجوب
العلة مخالفه لا يمكن لا محالة واما بطلان التال فلان عدم الحلاء مع
وجود المحوى على ذلك التقدير ولو كان المحوى ممكنا مع الحاوي كان
عدم الحلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح البتة الا بهذا الطريق
وثنائه على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علة موجودة الابد
كونه متضمنا لاه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو
اطلق هذه المقدمة غير متقدمة بالجسم كان اول اعدم اختصاص الحكم
بالجسم فان كل شيء يفرض يتمتع ان يكون علة موجودة الابد تخصصها
سواء كان حسيما او غير وثانيها ان وجوب الطول ووجوده بعد وجوب
العلة ووجودها ضرورة ان العلة فيجب اولها وجوب فيجب الطول فقد
وجب العلة ولم يجب الطول بعد وكل ما لم يجب ويكون من انه الوجوب
فهو ممكن فيكون حال الطول مع العلة الامكان وثانيها ان الشئين
اذا كان بينهما علة لازمة لا يتخلان في الوجود والامكان لانه
لو وجب احدهما وامكن الآخر ادكن امكانهما فلا تلازم بينهما او تركيب
الدليل بعد هذا ظاهر ان المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومطابقة
ما بينهما يتخلان بالوجوب والامكان مع تلازمهما لا يقال ليس مقدمه
انه هان عدم اختلاف الملازمين في الوجوب مطلقا بل المقدمة عدم
اختلافهما في الوجوب مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع ثالث ولم يجب
الآخر معه امكن امكان احدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما

خلاص وجود الآن وعدمه هذا خلف هذا هو كلام الامام وعلى هذا لا يرد عليه ما اورد

من عدم الحاجة الى قوله فان كل حاصل وكذا ما ذكره بقوله على ﴿ ٤٠٤ ﴾ اهلـس يلزم الخ (قال المحـاكمـ)

وعلى هذا لا نقض لانا نقول الدلالة مشتركة فكما لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الآخر مع وجوده امكن انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس الاوجوب عدم الاختلاف مطلقا سواء كان مع اثبات او في حد انفسهما يشهد بذلك اطلاق الشرح ويمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ماهو اعم من الوجوب بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان مالم يخرج الى الوجود والوجوب ومن الظاهر ان شيئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه لو بني على صراحة الامكان لتحقيق الانفكاك بينهما قطعاً وهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الحلاء لمساكن مع وجود المحوى مية تلازمة وكان عدم الحلاء واجبا مع وجوب الحاوى يلزم ان يكون وجود المحوى ايضا واجبا مع وجوبه لكنه باقى على صراحة الامكان فان قلت للموجب ان يختلف المتلازمان في الوجوب مطلقا وجب ان لا يتخلفا في الوجوب بالذات ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والآخر واجب بالغير لا يمكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشئيين اذا لم يكن ارتفاع احدهما امكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم بينهما كما اذا تحقق الانفكاك فتقول اذا كان ارتفاع الآخر نظرا الى ذاته المتماثلة نقضى جواز الانفكاك لو امكن ارتفاعه نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلول ترتب على وجوب الملهة وعندى ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يمكن ان يقال لو كان الحاوى علـة للمعوى لتقدم بالوجوب عليه فتدو ح الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذى يعلـا مقرر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب علـا مقرر الحاوى واذا لم يجب علـا مقرر الحاوى لم يجب عدم الحلاء بالضرورة وسببين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله ههنا وجود المحوى وعدم الحلاء معا فالمراد لمية في الوجوب وعدمه لاقى الوجود والعدم كاتحـله السار حون وليس المراد الان وجود المحوى اذ لم يحسـل يجب عدم الحلاء وبينه بان عدم الحلاء متى وجب وجب وجود

وانشيل باللا وصول يثاقى ما تقدم) اقول وذلك لانه اذا كان اللا وصول كالحركة زمانيا لا يحدث في طرف الزمان كان الاتصال كذلك لا محالة لان زوال الوصول لا ينفك عن زوال الاتصال كما ان الانعدام لا ينفك عن الاعداد اقول فيه نظر لان مراد الشيخ والشارح في هذا البحث باللا اتصال وزوال الاتصال ليس ازالة الوصول بل بمعنى عدم الميل الموصل فذكر المتزوم واربـد اللازم وقد اشار اليه الشارح حيث قال واعلم يذكر الحركـة الثـانـى اعنى الوارد التحـد لان الحـة تنشـى من غير ذلك فان المبين المختلفين ليسا بمشـى الاجتماع لذاتهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول يمتنع الاجتماع مع عدمه اكنـى ذكر عدمه المعنى من ذكر وجود الميل الثانى فصرح بان مناط الحجة دلى ما قرره الشيخ على وجود الميل الاول وعدمه ومن العلوم اننى كلام الشيخ لم يذكر عدم الميل الاول صريحا بل انما ذكر زوال الاتصال المتروك زوال الميل الموصل فاعوى اعـا لطبقا الى ان المراد من زوال الاتصال في عبارة الشيخ زوال الميل الموصل وعدمه ثم ما كان عدم الميل الاول امكانا بحدوث الميل الثانى وهو آتى لان الميل ليس مما لا يوجد في طرف الزمان كالحركة واللا وصول فيكون عدم الميل الاول آتيا لان آن حدوث الميل الثانى ﴿ المحوى ﴾

يُعدم الميل الأول وحيث لا بد من التأني من زمان هو زمان السكون اذ لا يتصور الحركة بلا ميل الميل اضلالاً
ويشبه ان يكون المراد بزوال الاتصال هو وجود الميل الثاني فلاحاجة الى توسط عدم الميل الاول وصار
حاصل الدليل ان الميل ٤٠٥ لا يصل من حيث انه موصل بوجوده الى الوصول الذي لا يستلزمه

آتي لانه يحصل بعد انقطاع الحركة
والميل المقدمه موجود في آن آخر ولا
يتالي الاثبات فلا بد من زمان هو زمان
السكون لا محالة فان قلت لكل وجود
الميل الثاني او عدم الميل الاول كعدم
الآن والتوسط بين البدأ والمآل شي مما
لم يتصور وجوده في طرف الزمان فان
ذلك لم يستدل عليه الشيخ ولا الشارح
بل بما ذكر الشارح ذلك على انه مقدمة
مسئلة قلت الميل الثاني لو لم يكن
حادثاً في طرف زمان المفارقة فكيف
يحصل منه المفارقة وحركة الوجود
او الانقطاع والحاصل اننا نعلم
بالضرورة انه متى لم يحدث الميل
في طرف زمان لم يصر ذلك الزمان
زمان الحركة المطبقة عليه وهذا
هو الاعتراض الثالث من الامام الذي
نقله الشارح آخر الفصل لكن
لا توجه الشارح بل توجه صاحب
المحاضات ثم لما كان الامر على ما فهمه
صاحب المحاضات من ان الاتصال
يعني زوال الوجود وكون في قوة
اللاوصول لزم الاتفاق بين كلامي الشيخ
ايضا حيث ظهر من اعتراضه على
الحجة المشهورة ان اللاوصول والمفارقة
زمانا في الحركة وفي تقريره صرح
بكون الاتصال آتياً وكذا فيما سيأتي
حيث قال انما يجب ان يقال صافق
موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون
صار مقارناً الى آخر ما قال هناك (قال

المحوى فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوى كان عدم
وجوب المحوى مستلزماً لعدم وجوب عدم الخلاء بحكم عكس التضييق
لاشغال لوجه الدلالة يلزم ان لا يكون المحوى وجوباً ووجوداً لانه
لو كان المحوى وجوباً ووجوداً فلا يتخلو اما ان يكون معه وجوب المحوى
او امكانه وايما مكان يلزم مع وجوب المحوى امكان المحوى اما على
تقدير امكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فانه لا يكون واجبا ذاته
بل واجبا لغيره والوجوب بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم مستلزم
لمعية اللازم فيكون مع وجوب المحوى ووجوده امكان المحوى فلا يجب
وجوده ماعلاؤه فليزم امكان الخلاء لا نقول لانه لم يستلزم معية الملزوم
لمعية اللازم وانما يكون كذلك لولم يكن اللازم مقدماً على الملزوم لكن
الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعلول لا يجب ان يكون معه
وهو ظاهر الطريق الثاني في تقرير البرهان طريق التقدم والآخر وهو
ان يقال لو كان المحوى حلاً للمحوى لزم ان يكون عدم الخلاء ممكناً
والثاني باطل بيان للضرورة ان المحوى يكون متقدماً بالذات على المحوى
الذي مع عدم الخلاء والتقدم على الشيء متقدم على المعلول فيكون
عدم الخلاء متأخراً عن المحوى والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك
الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكناً وانه
محال وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن خلاؤه عن معية امكان المحوى
والمحوى واحتياجه الى ان يامع المتأخر متأخر قوله (واعلم ان قولنا
الخلاء متمتع لذاته) يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء
فاولاً يحقق معنى المتمتع لذاته وذكر الخلاء وهذا البيان واقع
بطريق التبدل اولاً لانه مقصود بتصور المتمتع لذاته فصدداً اولياً والآخر
فليس له اختصاص بالخلاء بل كل متمتع لذاته كذلك فليس معنى المتمتع
لذاته ذاتاً بقضي عدم بل معناه شيء يتصوره العقل ويجزم بعدمه
بحسب تصور من غير نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بعدمه على وسط
والله اسأله بآراء صفة المحصر حيث قال ان تصور هو المتقضي لامتناع
وجوده احترازاً عن المتمتع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته
العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمن ما عسى يتخلل في الوهم
من ان استدل بالبرهان عدم الخلاء واما امكانه اذاته فلا فان الذي دل

المحاضات الا ان يستدعي حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه اشارة الى ما ذكر من منع استدعاء حدود
المسافة الحركة هنا وانت خبير بضعفه بمراسم ايضاً) اقول وايضاً نقول لا يتخلو اما ان يستدعي حدود المسافة
يبدوود الحركة اولاً فعلى الاول لا يرد الدح وهو ظاهر وعلى الثاني تكون حركة واحدة من غيرية اما وحدها

فقطاهر واما استقامتها فلان المراد بالحركة المستقيمة في عرفهم مطلق الحركة الابدية لاما وقع على خط مستقيم
 ثم يمكن ان يقال كون الحركة المستقيمة بهذا المعنى غير متناهية لامتياز المسافة حتى يلزم إطلاقها
 لجواز ان يكون الحافظ للزمان حركية دورية كحركة الساعة ﴿ ٤٠٦ ﴾ الجواب وان لم يلزم ان يحتاج

في هذا اليراد الى كون الحركة واقعة على سطح مربع او مثلث بل لو وقع على سطح مستدير كان
 انظر فلم ان معنى كلامه على القفلة من هذا اليراد بل في قوله على التزام
 تحقق زاوية الانعطاف مع كون الحركة حركة واحدة متصلة وهذا
 يبعد عن الصواب على ما عرفت (قال المصالحات اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية) اقول
 تفصيله ان قلنا لمساوقة في الاصغر يوجب ان يكون حركته اسرع
 من حركة الاعظم وسرعة الحركة قديمة يكون بقصر الزمان وقديما يكون بطول المسافة كما في الحركة المستقيمة
 وقديما يكون بازدياد عدد الدورات كما في الحركة الوضعية فغنيان عن ان كان التفاوت في السرعة من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة
 المريعة وان كان باعتبار طول المسافة فيلزم انقطاع الحركة الطبيعية ضرورة ان انقطاع الزمان او المسافة يلزم لانقطاع الحركة
 وان كان باعتبار ازيد عدد الدورات فيقطع هذا الحركة ايضا لانه طاع صدد دوراتها واقول فيه انظر
 بعد وهو ان ازيد عدد الدورات انما يستلزم انقطاع الأقل دونه اذا كان الاختلاف واقعا في الجنب الغير المتأخر ولم لا يجوز ان يكون

على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كما فيكون ذاتا فلهذا لم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون متمما لذاته لاننا لم نطرقنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم عنه محال والمتمم بالغير وان جاز استلزامه للحاصل الا ان استلزامه للحاصل انما يكون بالنظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كتركيب الساري فان دليل الوحدانية كما دل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجودا للشريك يستلزم للحاصل بالنظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء متمم لذاته انما يتصوره العقل من الخلاء بحكم عليه العقل بانه متمم الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الرابع لذاته ليس ان هناك ذاتا بوجودها يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا يعدمه الا بعد اعتبار وجوده هل هو اوعدهما اذا تقرر ذلك فنقول شيء يتصوره العقل ويسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك التصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفي الوجود في الخارج فيها عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي ففي وجود المحوى من حيث انه ملاه يلزمه نفي ذلك التصور قطعا ومن اتى ذلك التصور يلزم وجود المحوى من حيث انه ملاه فوجود المحوى وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله في التلازم ان يتصور التلازم في العقل اذ لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقعدة البرهان فان المقدمة هي كونها متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المتابعة في عدم التحقق على ما هو السامع في عرف المتأطاب وفي التقييد بتوله من حيث هو ملاه فانه ثار الاولى ان هذا التلازم لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متعدد بالحواي فان الخلاء هو المكان الحال كما كان الملاه المكان المملو فيجب اعتبار السطح الحاوي ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاه واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاه فان الحاوي جسم ولا خلاء ولا ملاه اذ لا يمكن له ان يستلزم المحوى نفي الخلاء اذ لا من حيث انه علا المكان هذا ما سمعنا وابعد به كلامه وفيه فخر لان

التفاوت والاختلاف مع في الحركة ان يكون بازاء دورة واحدة والطيفة دورات متعددة ﴿ ٤٠٧ ﴾ عدم من السرعة كما في حركة الملك الثامن والتاسع ضرورة ان الدورات الاولى اقصر من الثانية بكثير ثم انه لا يلزم في كل بازاء كل دورة من الساعات دورات كثيرة من الساعات (تأمل التمايز ان قالوا كان اراد ان الله

المتناهي يزيد ويقتضي في الخارج الخ) أقول يظهر من هذا الكلام الذي ذكره في توجيه الكلام الشيخ ان الزيادة الغير المتناهي على الغير للمتناهي في الخارج محال مطلقا سواء كان التضاوت في الجانب الغير المتناهي أو في الجانب المتناهي أما الأولى فظاهر **٤٠٧** وأما الثانية فلا تارة إذا طبقتا الجانب المتناهي من أحدهما على الجانب

المتناهي من الآخر يلزم ظهور التفاوت في الجانب الغير المتناهي وأما إذا لم يكن ذلك الزيادة في الخارج فإن كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي فيكون باطلا بالضرورة والأفلا يلزم بطلانه أقول فيه بحث لأن بطلان الأول مما يكون بالانطباق والانطباق الوهمي لو كان كما ذُكر في ظهور الحلف في الأول فيكون في الثاني بأن يطبق الطرف المتناهي من أحدهما على الطرف المتناهي من الآخر كما في صورة كون الزيادة في الخارج هذا ويمكن ان يقال في الأول يكون الانطباق متحققا بحسب الوجود في نفس الامر فانهما يوجدان متطابقين ههنا بدون عمل هنا بخلاف الثاني فقد مر فيه وههنا كلام آخر وهو ان الحركة والزمان المتبدل في موحودين في الخارج انما وجدتهما في الخيال والبرهان كادل على امتناع وجود الاستعداد الغير المتناهي في الخارج بدل على امتناع وجوده في التبدل ايضا فليس له حركة غير متناهية ولا زمار غير متناهية في انطباق انتهاءه تأمل في هذا المقام فقد نرى بعد حبا في زوايا (قال المحاكات فهو من باب ايهام الكس ولم لا يجوز ان يكون في كرة الارض قوة يهرك بالارادة) قول بل ياتوه على ما مرر العناصر برحدها

عدم الحسلاء وهو عدم المكان الحلي اما لعدم المكان اول وجود الملاء فاستلزام المحوى لعدم الحلاء لا يخصص في حقيقة الملاء فانه لا حلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا الثانية اد فاع سؤال وهو ان الحلاء عدم المحوى ضد عدم عدم فيكون ثوبا فبعض الحلاء هو نفس المحوى فالقول بان المحوى مع عدم الحلاء بمنزلة القول بان الشيء مع نفسه وجوابه اننا لانسلم ان الحلاء هو عدم المحوى بل عدم الحلاء انما يمرض للمحوى من حيث انه ملاء وكسوة ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه وكان قوله والمشارن المشار للمحوى هو بن ما يتصور منه اي من الحلاء تنبيه على هذا فانه ربما ظن ان عدم الحلاء عين وجود المحوى لشدة تقارب معنيهما قوله (واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يشكك به) هذا التشكك اما نقض على المقدمة الثالثة بل يقال وجود المحوى مع عدم الحلاء مع تلازمية وهما لا يحددان في الوجوب لان عدم الحلاء واجب بالذات ووجود المحوى واجب بالغير او معارضة في المقدمة الثالثة بل يلزم يقال وجود المحوى ليس مع عدم الحلاء معية تلازمية لانه لو تلازما لزم اتحادهما في الوجوب وليس كذلك او في المقدمة الخامسة باشتاع الحلاء فان وجوب عدم الحلاء بالذات مع وجوب المحوى بالغير مما لا يمتنع والثاني ثابت بيان المابقة بينهما معا معية تلازمية ومتلازمان يجب ان يتحددا في الوجوب وهذا التفرير اطلق على ما في الشرح واجاب بان النعية التلازمية بين عدم الحلاء ووجود المحوى انما هي على تقدير علية الحاوي والمحوى على هذا تقدير اس واجب بالغير بل متمم لهما كان اللازم بينهما اني يتدبر لانه اذا كان الخارج علة للمحوى كان متقدما على المحوى محمدا لمكان حتى عدم الحلاء يلزم وجود المحوى ومتى وجد المحوى يلزم عدم الحلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوي علة لعدم الحلاء لا يستلزم وجود المحوى لخواز كون الحاوي والمحوى معدومين فيكون الحلاء ايضا معدوما لان الحلاء لا يفرض عدم المحوى مطلقا بل انما يفرض عدم المحوى من حيث انه محوى وملاء بل يفرض محيط لاحشوه لا يفرض فيه الابعاد التي هي الحلاء ما لم يحدد المحوى ليس بخلاء وكذلك وجود المحوى لا يستلزم عدم الحلاء الامر حيث انه قصد لسطح ادوار كان في بيانه فيه بجواب لان ذلك غير الذي يفيد وهو المحوى الى آخر

رأى المستدبر اذا كان كل منهما طائعا وقصر ذلك والاجرم مضمرة في الفاعل وهو يعبري فاذن ان يترك باخره ان دوريه جسمه عنصريا فلا بد ان يكون جسمه اسما ود (قال المحتاج وقدر تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا يحفظ الزمان فيهما من قبض) أقول لا يحسن ان نأمر هوان الحركات المتعددة بالفضل لا يحفظ الزمان والمردا لمركات

لأنها ما يكون تعددها بحسب الفرض كاجزاء الجسم المتصل فلا تناقض أصلا (قال المحاكات وجوابه ان هذا
 إنما يتم لو أمكن ان تسجد القوة تلك الانفعال الخ) اقول هذا الجواب على تقرير محضه مشترك بين الدليلين وبين
 صورة النقض لانه اذا لم من اتصال الجزء والكل في اللعبة متشابهة ﴿ ٤٠٨ ﴾ له في التأثير عند انفصاله

عن الكل ببله على ان اشتراك
 المتزومين يقتضي اشتراك القوازم
 كذلك لم التشابه في التأثير والانفعال
 وان قيل لعل اتصاله بالكل شرط
 للاتصال كذلك تقول للاتصال شرط
 لا تأثير والا فالفارق وكذا الكلام في
 كونها آلة وواسطة (قال المحاكات
 كما ان الطبيعة المنصرية
 محرك ومفرقة للمرض) اقول
 وكذا النفوس الارضية والنباتية
 والحيوانية (قال المحاكات ويمكن
 ان يجاب عنه بان المادية النفس) اقول
 في هذا الجواب انظر وتأمل لانهم
 سرحو بالصدور بعض الافاضل
 من النفس لا يتوقف على المادة
 وجعلوا كثيرا من الكرامات والمجرات
 من هذا القبيل وفي الحديث ان اصابة
 العين حق ونسبوا هذا التأثير الى النفس
 بدون مدخلية البدن ولهذا قال
 بعضهم العقل لا يتوقف شيء من
 افعاله على المادة والنفس ما يتوقف
 افعاله على المادة في الجملة
 بمعنى الايجاب واما قوله العقل قد
 يتوقف فعله على وجود المادة بل
 وعلى استعدادهما فجوابه انه فرق
 بين ما يكون المادة عللا لا تأثير العقل
 كما في هذه الصورة وبين ما يكون آلة
 لثقله كما نفوه وايضا لاشك ان النفوس
 المتكينة تأثيرات بعد الفارقة عن البدن
 ولهذا يحصل للآثار من منهم
 عالم يحصل بغيرهم اقول ويمكن دفع النظر الاول والثاني بما قرر عند المشائين من ان
 النفس إنما تحدث بمعدون البدن وبما ثبت عندهم من ان النفس ماهية توعية وان الماهية الوعية لا تتكرر الا بتكرار المادة على ما
 مر مرارا لكن انما ثبت هذين الاصليين شكل فتأمل (قال المحاكات الشور شكل مجسم تحيط به ثلاثة سطوح الخ) اقول

على المتقدمين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير الطبيعة
 فتطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهي ان التلازم على تقدير
 عدم الطبيعة فمفهوم المحصر في قوله هو الذي جعل الخ وبني الكلام
 ان الحاوي الذي فرض عليه للمعصية هو الذي جعل المحوى بحيث
 يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من ان معنى عدم الخلاء عدم التصور
 من الخلاء وتصور الخلاء لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوي فلا يمكن للمعصية
 تحقق لم يمكن لعدم الخلاء مع المحوى اعتبارا ثم قال ولذلك حكم بامتناع
 افعاله للمعصية اي لما كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير عليه
 الحاوي امتنع ان يكون الحاوي عليه للمعصية لان المحوى حينئذ يكون ممكنا
 مع الحاوي فلا يمكن امكن الخلاء وعندها تم الجواب لان الجواب انما يتم بثلاث
 مقدمات المتقدمتان المبينة عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوى على ذلك
 التقدير يتمتع وقد ثبت عليهما بقوله ولذلك حكم بامتناع افعاله لانه متى
 امتنع ان يكون الحاوي عليه للمعصية امتنع وجود المحوى مع كونه معلولا
 للمعصية ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانما وجهه ذلك لانه
 لو احرى على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لاحاصل له
 لانه يبقى في الجواب ان يقال الضمير الذي يفيد وجود المحوى هو الذي
 يفيد معية عدم مع الخلاء والمعصية انما يكون واجبا لغيره اذ لم يكن معلولا
 للمعصية وتوجيه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد
 بالمعصية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى المعية في نفس الامر
 او على تقدير عليه الحاوي والاول ممنوع والثاني مسلم لكن المحوى على
 هذا التقدير يتمتع ولا ريب في ان الاختصار على هذا المنع كاف في الجواب
 الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية انما هي على التقدير وفيه
 نظر من وجهين الاول ان ما ذكره في ذلك البيان لا يدل على ان لوجود
 الحاوي مدخله في استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء بل على ان تصور
 عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوي ولا يلزم منه ان الصدق
 باستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء يتوقف على تصور سطح الحاوي
 والمطلوب الاول فاهو اللازم من بيانه غير مطلوب والاولى ان يقال
 التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام
 عدم الخلاء لوجود المحوى واستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء وهذا

على المتقدمين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير الطبيعة
 فتطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهي ان التلازم على تقدير
 عدم الطبيعة فمفهوم المحصر في قوله هو الذي جعل الخ وبني الكلام
 ان الحاوي الذي فرض عليه للمعصية هو الذي جعل المحوى بحيث
 يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من ان معنى عدم الخلاء عدم التصور
 من الخلاء وتصور الخلاء لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوي فلا يمكن للمعصية
 تحقق لم يمكن لعدم الخلاء مع المحوى اعتبارا ثم قال ولذلك حكم بامتناع
 افعاله للمعصية اي لما كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير عليه
 الحاوي امتنع ان يكون الحاوي عليه للمعصية لان المحوى حينئذ يكون ممكنا
 مع الحاوي فلا يمكن امكن الخلاء وعندها تم الجواب لان الجواب انما يتم بثلاث
 مقدمات المتقدمتان المبينة عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوى على ذلك
 التقدير يتمتع وقد ثبت عليهما بقوله ولذلك حكم بامتناع افعاله لانه متى
 امتنع ان يكون الحاوي عليه للمعصية امتنع وجود المحوى مع كونه معلولا
 للمعصية ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانما وجهه ذلك لانه
 لو احرى على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لاحاصل له
 لانه يبقى في الجواب ان يقال الضمير الذي يفيد وجود المحوى هو الذي
 يفيد معية عدم مع الخلاء والمعصية انما يكون واجبا لغيره اذ لم يكن معلولا
 للمعصية وتوجيه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد
 بالمعصية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى المعية في نفس الامر
 او على تقدير عليه الحاوي والاول ممنوع والثاني مسلم لكن المحوى على
 هذا التقدير يتمتع ولا ريب في ان الاختصار على هذا المنع كاف في الجواب
 الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية انما هي على التقدير وفيه
 نظر من وجهين الاول ان ما ذكره في ذلك البيان لا يدل على ان لوجود
 الحاوي مدخله في استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء بل على ان تصور
 عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوي ولا يلزم منه ان الصدق
 باستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء يتوقف على تصور سطح الحاوي
 والمطلوب الاول فاهو اللازم من بيانه غير مطلوب والاولى ان يقال
 التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام
 عدم الخلاء لوجود المحوى واستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء وهذا

الصواب ان مرادهم بالقصور ههنا غير هذا المعنى وهو الحركة التي قطعها التثايلين فان هذا المعنى هو المتعصب
للمطلق والدقيق فأمّا (قال المحاسبات فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينقل
في مكانه صكها ينقل ﴿ ٤٠٩ ﴾ السفينة في مكانها) اقول هذا الكلام حتى بناء على ان يراد بالان

النسبة الى ما هو المكان بمعنى السطح
او بمعنى البعد للوجود او الوجود
لكن حيث يتوجه اشكال ياتيه انهم
صرحوا بان التحرك بالعرض ليس له
حركة اخرى حقيقة فغير الحركة
العارضة بالتحرك بالذات بل ليس
ههنا سوى حركة واحدة قائمة
بالسفينة مثلا وانما نسب الى الجالس
بواسطة العلاقة التي بينهما مجازا
وعلى ما حققه يكون ههنا حركتان
احدهما ناشئة عن ذات التحرك
وهي حركة السفينة ويسمى
بالحركة بالذات وثانيهما غير ناشئة
عن ذات التحرك بل عن ذات ما يجاوز
ويسمى بالحركة بالعرض وكلتا هما
فأعنيان بالنسبة اليه حقيقة ويكون
بالذات وبالعرض معنى نقي بواسطة
في التوثق وثانيهما فيه دون العرض
وعلى ما هو المشهور لا يعد ان يقال
ان القوم حيث حكموا بان ههنا حركة
واحدة عارضة للسفينة حقيقة
ينسب الى جالسها بالعرض ارادوا
بالحركة الانتقال الاسمي مكانه
اي ما يعتمد عليه المتمكن مساجعة
لظهوره وعدم الاختلاف فيه ثم
بعد تحقيق المكان والحركة الابنية
يظهر حقيقة الحال وله نظائر كثيرة
في كلامهم وقول صاحب المحاكات
ان الجالس ينقل عن مكان اراد به
المكان الصالح فلا منافاة فان قيل

الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير لان استلزام عدم الحلا
لوجود المحوى يتوقف عليه كما بين فيكون التلازم متوقفا على التقدير
الثاني ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوي سواء كان حلة
اولا فالسؤال اذا خصص بمحال عدم العلية لم تدفع عما ذكره لتحقيق العلية
حيث في نفس الامر واختلافهما في الوجوب فان قلت اذا كانا معا على
تقدير تحقق الحاوي والمحوى يمكن امكن عدم الحلا فقول امكان عدم
الحلا لا يخلو لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوي وليس كذلك
بل امكانه مع امكانه وجوبه مع وجوبه والصواب في الجواب ان اتحاد
التلازمين انما يجب في مطلق الوجوب لافي الوجوب بالذات وقد سلف
يباه واعلم ان الاشكال القوي ههنا ان الحاوي ليس حلة لمطلق المحوى
بل محوى معين والمحوى المعين وان استلزم عدم الحلا لان عدم الحلا
لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا
ولو قيل وجب الحاوي ولم يجب المحوى وهو الملاء فلم يجب الملاء فلمكن
الحلا فقول المحوى ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملاء
المخصوص عدم وجوب الحلا قوله (وانما اورد ثالبها كليا) وهو
قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلّة وجدتها الامكان
فهذا كلى واتالى بالحقيقة ان حال المحوى مع الحاوي الامكان وهو
جزئ وانما ذكر التالي كليا مبهما للجزئ ويبانه ضرورة انه اذا ثبت
الكلى ثبت الجزئ كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان قلت
يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوى والعلّة الحوى لا كلى المعلول
والعلّة والامر بانعلم الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوي حلة للمحوى
كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما غير منظم وعلى تقدير
اتصافه لم يكن مقدمة لزومية والاتصاف لا دخل لها في القياس
الاسمي فقول الشارح ايضا بقول (اد ذلك الا انه عبر عنه بالعارضة
الكلية تمهيدا للجزئ) وكأنه قال لو كان الحاوي حلة للمحوى كان حال
المحوى مع الحاوي الامكان لان المحوى معلول حيث في حال المعلول
مع العلّة الامكان فيكون حال المحوى مع الحاوي الامكان وقوله استثناء
للتالي اي مستلزم الاستثناء فلما كان المقصود من اراد التالي الكلى الجزئ
ذكر الاستثناء جرب الا انه يحمل تعصبه قوله فلا نسلم وقوله استثناء

لا كلى الحركة الابنية ﴿ ٥٢ ﴾ تبدل المكان فقط بل قد ان يكون ذلك التبدل صاد رامن ذلك
التحرك حتى لا ينقض الطبر الواقف في ارجح النهاية قلت تحقيق ماهية الحركة فتعني ان يكون شئ
ما محبب اذا فرض كل آن في اثناء تغير حاله كان له فرد من مقولة لا تكون له قل ولا يبعد كان تغير كافي تلك المقولة

وأما كون ذلك جملة أو فصل غير فلا يشترط ما به الحركة فاعلم (قال المحسبات ولا إرادة في الجملة الخ) أقول فيه بحث لأن كون الحركة بالذات لا يقتضي أن يكون مبدأ الحركة قائما بذلك المفرك الآري أن الزاوي إذا روي سهمه لم يكن الإرادة قائمة بالسهم مع أن السهم مكان متحرك ﴿٤١٠﴾ بالذات لا بالعرض فالصواب

أن يقال لا بد في التحرك بالذات من أن يكون الميل قائما به حقيقة وفي الجملة المذكورة لم يكن الميل إلى موضع إرادة الحاصل موجودا فيه لو وجود الميل فيه إلى السهل على ما تحته الحامل وقد تقرر امتناع اجتماع المختلفين (قال المحسبات ولهذا لا يرى الأساكنة) أقول فيه إشارة إلى أن السكون في قول الشارح أوسكونا أن لم يكن فصلا ليس هو الحق بل السكون المقابل لفكرة الانساقية هي السكون انحصوس لأن الحس إنما احس بالحركة والسكون من جهة الاحساس يتجاوز عن حتمية وعلم يتجاوز عنه وأما تجاوز عن مكانه الحقيقي وهو السطح الباطن فغير محسوس فيما نحن فيه ولو جعل السكون على السكون الحقيقي لأشكك الأمر في إقامة الكواكب المتحركة ووقوفها حيث زعم السكون حقيقة في الافلاك وربما يجب عن الأسكال منع جواز اجتماع الحركتين المختلفتين والسند بأن إذا فرضنا أن شخصا كان على السفينة على وجه لا يتحرك بحركة السفينة بل كان مصلوبا من موضع مر تقع بحيث يمس سطح سفينة قدميه فلا شك بأن ذلك الشخص كان ساكنا بالضرورة مع أن حاله مثل حال ما فرض كونه متحركا على خلاف السكونية حركة متساوية

لمركتها بل هذا الشخص في حركة القدم لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة حتى ﴿واجب﴾ لا يتحرك بحركة في هذه المدافعة حفظ نفسه عن أن يتحرك بحركة السفينة لأنه يفكر بحركة بخلافه والظاهر أن هذا مكاورة ثم على الجواب الثاني يندفع الإراد عن القائلين بأن المكان هو البعد بالصورة المذكورة إذ لا شك أنه لا يندبل

إلى المقدمة الثالثة لأن العلة التلازمية بين وجود المحوى وعدم الحلاء يشترط أن اتفاقهما في الوجود على أن قصده مصرح به والحاصل أن الشيخ أورد التالى كليا وكفى به عن الجزئي ثم استثنى التالى جزئيا بجملائه صرح بالتالى جزئيا ثم أورد تفصيل استثناءه قوله (وأقول الاقتصاد على ما قرر) لم يقرر الشيخ في أول الكلام إلا أن حال العلول مع علية الامكان وهذا أقدر من غير اعتبار كون العلة الحاوي لا بقيد العلية بين العلول وعدم الحلاء فإنه ما لم يفرض سطح حاو لم يفرض الحلاء ولا عدمه فلا يستلزم العلول في الحلاء وبالعكس وكف ولو افاد امكان العلول مع العلة مقارنة العلول لعدم الحلاء لانتع استناد كل جسم إلى علة لا يمكن أن كل جسم معلول مع عدم الحلاء وحاله مع علية الانكاس فيلزم امكان الحلاء لأن امكان أحد التلازمين يستلزم امكان الآخر والواجب أن يفيد العلة بكونه حاويا بمحدد المكان المعلول فثبت قلت أما أن يكون المراد بقوله حال العلول مع العلة الامكان أن حال المحوى مع الحاوي الامكان أو يكون المراد مطلق العلول والعلة فإن كان المراد المطلق لم يتحقق للضرورة والاتفاقية لا تقيد في القياس الاستثنائي وإن كان المراد المحوى والحوى فعادة هذا الكلام يكون تكررا قطعاً فتقول لا شك أن المقصود الأصلي هو المحوى والحوى لكن لما عير عنهما بالبارية الكلية وهي العلة والمعلول للعرض المذكور فما أوهم ذلك أن مناط العلة التلازمية بين وجود المحوى وعدم الحلاء هو مطلق العلية والمعلولية فصرح بتخصيص العلة تنبيهاً على أن مناطها هو كون العلة الحاوي لا مطلق العلية والمعلولية ثم كان سائلاً يقول فعلى هذا الشرطية المتبعة في القياس الاستثنائي هي المقيدة للعلة بالحوى لكنه قدم استثناء التالى عليها ففيه سوء ترتيب فأجاب بأنه إن زام أحد نطم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عند الشرطية مطلقة أولاً ثم أوردتها مفيدة معينة ثم ذكر الاستثناء بجملائه مفصلاً فانتظم الكلام انتظاماً حسناً وروى ما وقع ذلك التغير من طغيان قلم الشيخ قوله (وأما اعتراض الفاضل الشارح) قرر الامام الدليل بطريقتين المذكورتين بأن الحاوي لو كان علة للمحوى لكان متقدماً عليه والتالى باطل لأن وجود المحوى مع عدم الحلاء وعدم الحلاء مع الحساوي لانه

لمركتها بل هذا الشخص في حركة القدم لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة حتى ﴿واجب﴾ لا يتحرك بحركة في هذه المدافعة حفظ نفسه عن أن يتحرك بحركة السفينة لأنه يفكر بحركة بخلافه والظاهر أن هذا مكاورة ثم على الجواب الثاني يندفع الإراد عن القائلين بأن المكان هو البعد بالصورة المذكورة إذ لا شك أنه لا يندبل

بذل النفس مع انه كان متحركاً وهو ظاهر دون الاول لانه كان متحركاً حركة حثيثة على ما هو المفروض
فيجب تبدل مكانه حقيقة وليس كذلك فأمل جسداً بل الحق في جواب هذا الاراد ان يقال حركة النفس
على خلاف السنية هما ٤١١ هـ يعلم على ان يكون حركة في المكان القوى اي ما يستند عليه الشيء

واما حركته حركة اينية اصطلاحية
فغير مسلم (قال المحاكات فان عدم
الحركة لا كان مع وجود القوى مية
تلازمة وكان عدم الحلاء واجبا مع
وجوب الحواوي يلزم ان يكون وجود
الحوى ايضا واجبا مع وجوبه) اقول
فيه نظر لانه ان اراد بكون وجود
الحواوي واجبا مع وجوب الحوى
معية ذاتية فلزومه متنوع اما يلزم
ذلك لو وجب في التلازمين انه اذا
وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر
في مرتبة وليس كذلك ضرورة تارة
المطلوب الاول لا يجب في مرتبة وجوب
الواجب بل كل معلول بالنسبة الى
علته المستقلة كذلك حيث كان بينه
وبينها تلازم ولم يكن واجبا في مرتبتها
وان اراد بالمعية الزمانية فمطلوب التلازم
متنوع كيف وفي زمان وجوب
الحواوي وجب وجود الحوى
اذا كان الحواوي علة موجبة له كما هو
المفروض والحاصل ان معنى التلازم
ما يستلزم انكاه عن الشيء الملزوم
بحسب الزمان اي لم يكن زمان ينفك
فيه التلازم عن الملزوم ولا يقتضي ذلك
عدم الانفكاك عنه بحسب المرتبة والا
لم يتحقق التلازم بين المعلوم وعلته
فأمل (قال المحاكات واذا لم يجب
ملا فمقر الحواوي لم يجب عدم الحلاء
بالضرورة) اقول فيه نظر لان المراد
من كذا اذا ان كان هو الزمان كما هو

واجب لذاته لا يتأخر عن غيره وما مع المع مع فوجود الحوى مع الحواوي
فيسهل ان يتأخر عنه ويلزم الحواوي لو تقدم على الحوى الذي هو مع عدم
الحلاء والتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الحلاء فيكون
عدم الحلاء ممكنا لم اعترض على الطريق الثاني بما نقله الشارح وتوجيه
اعراضه عليه طاهر واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق العلية
ولم يعرض له القضية الثالثة بان ما مع التأخر متأخر ولا يحتاج فيه اليها
اصلا قلت شرعي كيف يورد الاعراض على ما وجهه حتى اشتغل به
وان هذا الاغفلة عن توجيه الكلام اوحى على تخطئة الامام قوله
(ولكنه لم يعلم بذلك الا كونه غير مذهب اليه توهم) لا شك ان
قوله ولا يمكن حطاف على قوله غير مذهب اليه توهم فكما ان
هذا يكون معطلا بالشرف وجب ان يكون ذلك كذلك قوله (ولهذا
تقول هب ان علة الجسم الحواوي غير الجسم الحوى) تقرر انك تجعل الحواوي
وعلة الحوى متدين الى علة فيكون الحواوي متقدما على الحوى لان ما مع
التقدم متقدم وحيث يكون مع الحواوي امكان فيلزم امكان الحلاء كما يلزم
على تقدير كون الحواوي علة اجاب بان الحواوي اذا كان علة للحوى
كان سببا على الحوى متهددا بوجود السطح فيكون الحوى معه
امكان فلا يجب معه ما علة فيكون الحلاء وهذه هي الطريقة التي اشترنا
اليها فيما سلف مستغنية عن اعراض المدة بين عدم الحلاء ووجود
الحوى في ابوت اما اذا لم يكن علة للحوى وكان مع علة الحوى لم يلزم
ان يتقدم على الحوى لا تقدم علة الحوى ليس بالزمان حتى يكون
ما معه متقدما عليه بل بالذات والعلية وما معها وهو الحواوي ايسر به
فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام في قوله واما التقدم الذاتي فاما يكون
للملة لا للماليس بهلة لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المضاع فحصره
التقدم الذاتي في العلية ليس بجيد يمكن ان يقال هب ان ما مع العلة لا يجب
ان يكون متقدما بالعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فاذا كان
الحواوي متقدما باطبع على الحوى عاد الالتزام ورده الشارح بان المراد
بالتقدم الذاتي هو التقدم بالعلية لان كون الحواوي متقدما على الحوى
بالطبع غير متصور وفيه نظر لان الحوى اما لا يستلزم الحواوي لولا يمكن

الظاهر منها قبل لكن قوله فقد وجب الحواوي ولم يجب وجود الحوى بعد اما المراد منه بسدية وجوب
وجود الحوى عن وجوب وجود الحواوي ببدية بالذات لا بالزمان لان تقدم العلة على المعلول اسماء بالذات
ولإضافة بين تقدم عدم الحلاء على وجوب وجود الحوى بالذات لكونه معه بالزمان والحاصل ان عدم وجوب

الحصى إنما يلزم بحسب المرتبة لافي الزمان وهو بحسب المرتبة لا يستلزم عدم الحلاء بل إنما يستلزم بحسب الزمان
وان كان المراد منه المرتبة فاعلم ظاهر (قال المحاكات لما نقول لانسل استلزام محبة اللزيم لمحة الزمان)
اقول اذا كان محبة اللزوم لا يستلزم محبة اللازم على ﴿ ٤١٢ ﴾ ما اعترف به فبعب وجوب

عدم الحلاء مع وجوب الحصى كيف
يحتاج اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطلع كان اذا كان شرطاً للحصى
يكون محتاجاً اليه مستلزماً وحيداً يسود السؤال وعندى ان نظر الامام
ليس بوارد لانه بالتحقيق كلام على سند الذم فان جواب الشيخ
ليس الا اننا لنسلم ان مانع عنه الحصى يجب ان يكون متقدماً وانما
لم يلزم تقدمه لو كان تقدم السلف على الحصى بالزمان وليس كذلك بل
بالذات والتقدم الذاتي لعل الحصى انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان
يكون ما ليس بعلية متقدماً بالذات وان كان مع العلية فالقول بانه لا يجوز
ان يتقدم ما مع العلية بالطلع قول خارج عن سبيل التوجيه قطعاً وهذا
السؤال اورد في فصل آخر بعبارة اخرى وهى ان يقال وجوب الحصى
مع وجوب علة الحصى وامكان الحصى مع وجوب علة الحصى فيكون
امكان الحصى مع وجوب الحصى ويلزم المحذور المذكور والجواب ان
امكان الحصى انما يكون مع وجوب عليه لطلعيه واما وجوب الحصى
فلا يمكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان الحصى وقوله وليس كل ما هو
بعد مع فهو بعد جواب سؤال لما قال الحصى انما هو ممكن بالقياس الى
عنه ولا يلزم منه امكان الحلاء وانما يلزم لو كان للحصى سبق على الحصى
فكان سائلاً قال وجود الحصى بعد علية وعلية مع وجود الحصى
وما هو بعد مع بعد فيكون وجود الحصى بعد وجود الحصى فيلزم امكان
الحلاء وجوبه ظاهر قوله (ولعل نقول ان الحصى والحصى) خبره
ان الحلاء ليس بمنع الوجود فان الحصى والحصى امكان فيكون
كونهما في مكانيهما ممكناً فخلو مكانيهما غير واجب وهو المطلوب فيقال
لانسلم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الحلاء فانهما اذا عدما لم
يكن خلاء ايضاً لانه لا مكان هناك حتى يكون باعتباره خلاء او لانه
فامكان الحلاء غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحصى
وامكان الحصى معه قوله (سواء جعلت العلة صورة الحصى او نفسه
التي يكون مدلاً لصورته او يكون هي صورته هي نفسه التي يكون هي
كصورته) فالك قد سمعت ان اهلك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لا بد
ان يتصور والتصوير للجزئيات يكون قابلاً لانفسه لانه لان الجزئيات
منقسمة فيقسم محلها فيكون حتمياً ما يجب ان يكون لذلك قوة
جسمانية يحل فيها صور الجزئيات ويترى منزلة الخيال فينا الان الاهلاك

الحلاء يلزم وجود الحصى من حيث كونه محملاً بعبارة متقدمة فاعلم (قال المحاكات الثاني) ﴿ ٤١٣ ﴾
ان التلازم ينفق على تقدير عدم تحقق الحصى (ا) اقول يمكن تقرير الدليل بانه على تقدير كون الحصى
علة للحصى كان امكان الحصى في مرتبة وجود الحصى ولم يجب وجود الحصى بعد فم يجب عدم الحلاء

مع وجوبه على ما قال في التقرير
الاول في الجواب من النقص وكذا
كيف يتم ما ذكره بقوله اذيني
ان يقال الخ والحاصل ان هذا
التم كاي دفع السؤال الذي ذكره بهم
في بيان ما ذكره في التقريرين وادعى
تمامه وصحته (قال المحاكات وفيه
نظر لان عدم الحلاء وهو عدم المكان
الحصالي الخ) اقول الجواب عنه انه
حين عدم الحصى كان انتفاء الحلاء
لازماته ووجود الجسم الذي كان
محتملاً لوجود الحصى وكان داخل
فيه ليس له مدخل في استلزامه لعدم
الحلاء بل مقارنته لعدم الحلاء على
سبيل الاتفاق وعدم الحلاء انما يكون
لازماً لعدم الحصى فقط حتى لو كان
في هذا التقدير اي تقدير عدم
الحصى لو كان الجسم المفروض انه
محتملاً معدوماً بقى عدم الحلاء بعبارة
بل نسبة هذا الجسم المفروض
وجوب الامور الوجودية حين هذا
التقدير الى عدم الحلاء في كون الجميع
اموراً متحققة مقارنة لآخر ضروري
هو عدم الحلاء على السواء ومن
المعلوم ان جميع تلك الامور ليست
مستلزماً لعدم الحلاء واما عند
وجود الحصى وولائه له ولم يتحقق
الحصى يلزم وجود الحلاء فعدم

لان وجوب علم الخلاه في هذه المرتبة لم يتصور بانفسه الحادوي والنحوي معا على هذا الطريق بل انما هو بوجود النحوي مع الحادوي فان لم يتحقق الوجوب لم يتحقق النحوي فلم يجب ايضا علم الخلاه لان عدم الخلاه لا يتصور على وجهين يا نفعه ﴿ ٢١٣ ﴾ الحادوي والنحوي معا وذلك لا يتصور في المرتبة المذكورة في ما مر من هذا

ويتحقق النحوي مع الحادوي فانا اتفق الاول على ما بينا اتفق الثاني ايضا لان وجوب النحوي وو جوده مفقود في هذه المرتبة وفي هذه المرتبة لم يتحقق علم الخلاه ولا يكون علمه واجبا هنا خلف وعلى هذا التفرير يندفع كثير من النسخ فلا يرد التخصيص بصورة كون النحوي ملولا لانه اخرى غير الحادوي اذا مكانه في تلك المرتبة لا يوجد مكان الخلاه على ما مر من انه يلزم امكان الخلاه اذا كان العلم هي الحادوي فامل (قال المحاكات فتقول امكان عدم الخلاه انما يلزم لو كان مكان النحوي مع وجوب الحادوي وليس كذلك) اقول هذا ايضا منه تشديد ان كان ما اوردنا عليه فامل (قال المحاكات والصواب في الجواب اقول قد عرفت ما عليه (قال المحاكات واصم ان الاشكال على تفريرها) اقول يمكن دفع الاشكال ههنا على تفريره حيث قال المراد بلوجوب الوجوب في الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالغير وبالامكان حرف الامكان القارن بعدم بان يقال المراد بالذات لزم ههنا مطلق المصاحبة ولا شك ان عدم العلم لا يرد مرور مصاحب للنحوي المعين الوجود وان كان يمكن بحسب ذاته ان يتحقق عدم الخلاه لنحوي آخر بدله لكنه غير موجود وهذا طاهر لكن بهذا التفرير قد علمت انه لم يتم ثم اقول في دفع الاشكال عن التفرير

لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك كله قابلا لصور الجزئيات فهذه القوة السالكية في كل جسم الفلك وهي النفس للطبقة اما كصورته التوضعية او عين صورته التوضعية لان الدليل دل على ان الفلك صورة توضعية هي مبدأ الآثار المختصة به ودل ايضا على انه قوة ترتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغايرهما فجاز ان يكون النفس المنطبقة عين الصورة التوضعية بل كالصورة وان يكون عينها واما نفسه التي يكون مبدأ لصورته فهي النفس المجردة واما صورة الحادوي فهي صورته التوضعية قوله (كار الشيخ ان يقول اعتبار كونه قافلا للاشياء) فيه نظر لان تغاير الاعتبارات ان كني في جهة كون الشيء قافلا قابلا فلم لا يكتفي فيما نحن بصدده من من الجزاء ان يكون المادة قافلة باعتبار انها مصدر قابلة باعتبار جهة مقارنتها لشيء قوله (وذلك لان الصور مستفان) صور الاجسام صفات صور سائر فيها وصور غير حالة بل هي صور كالية لها اما الصورة المادية فلما كان قواها المادة كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور التوضعية وهي تقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اي توقف فعلها في ضيها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من بماسة او محاورة او مقابلة او غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بدئية نبه عليها باستفراء الاجسام وتأثيراتها فان النار التي في المشرق لا تؤثر في الماء الذي في المغرب بل فيما بينهما وكذا الشمس لا يضيء كل شيء بل بما قبلها واما الصورة الكمالية فلانها تتجسم الى الجسم في وجودها فلولا كانت غير محتاجة في فعلها ايضا اليه كانت فعلا لانفسا فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثانية فهي ان صورة الجسم لا تفعل فيما لا وضع له بقايس الى جسمها والالم يكن فعلا بحسب الوضع ضرورة انه اذا لم يكن لغيره وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله ولا توسط الجسم بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو ما لا وضع له واما الرابعة فهي ان علم الجسم علمه الجزئية لا يقال لانفسه انه تكون علمه الجزئية بل يجب ان يكون علمه للصورة فقط كما مر في النقط الرابع لاننا نقول ثبت في النقط الاول ان الصورة علمه للهوى فيكون علمه الصورة علمه لهما جميعا على ان علمه احدهما كافية في الاستدلال وبعد تقرير المقدمات نقول الجسم لا يتصدر

الذي قرره الشارح حيث كان المراد بالوجوب بالذات والامكان بالذات بل قال على تقدير كون الحادوي علمه لهذا النحوي المين كان في مرتبة وجوب الحادوي يتحقق امكان ذلك النحوي بلا شبهة فتقول كذلك يفتق في تلك المرتبة امكان مطلق النحوي اللازم لعدم الخلاه اذ لو تحقق وجوب مطلق النحوي في تلك المرتبة ناما بالذات وهو ظاهر البطلان لان النحوي

من الممكنات وليس واجبا لذات في مرتبة اصلا واما بالغير فاما ان يكون ذلك الغير هو الحاوي فيلزم مقارنة وجوب
المعول مع علته هذا خلف واما ان يكون امر آخر فذلك الامر لا يخلو اما ان يقتضي المطلق في ضمن ذلك الفرد فيرجع
الكلام الى ما ذكرنا او في ضمن فرد آخر فيلزم اجتماع المتعولين في داخل ﴿ ٤١٤ ﴾ الحاوي وهذا ملزم

لما دخل الاجسام واما ان يقتضي
لا في ضمن فردا ما ان يقتضيه بشرط
الاطلاق والابهام فيلزم تحقق البهم
في الخارج واما ان يقتضي المطلق
لا بشرط شيء وتحققه في ضمن المعوى
العين فيكون المعوى العين من حيث
انه معين معلول للحاوي واما من حيث
الذات فكان معلولا للغير وبه ثبت
الاحتياج الى علة غير الحاوي ويتم
المطلوب نعم ان المعوى ليس علة
للحاوي وبوجه اخص وجوبه اما
بالذات واما بالغير وهو ايضا اما
الحاوي فيلزم ما ذكرنا واما غيره
وهو خلاف القرض اذ المقروض
ان علة المعوى هو الحاوي ليس الا
فأما (قال المحاكات قلنا ان هذا
يكون مملا لا محال) اقول يمكن ان يكون
هذا مطلقا في غير مذهب اليه توهم
بعد تعلقه لطلعه فينبذ لا ينسحب عليه
كونه معلولا لكنه (قال المحاكات وفيه
نظرا لان المعوى اما لا يستلزم الحاوي)
اقول يمكن ان يقال ليس مقصودا لشارح
ان في التقدم بالطبع لا بد ان يستلزم
التأخر للتقدم والمعوى ههنا لا يستلزم
الحاوي من حيث الذات كيف وكون
التأخر مستلزما للتقدم مشترك بين
التقدم بالطبع والتقدم بالعلة فان
قيل يجوز التعدد في الطل المستقلة
فلنا يجوز التعدد في السبل التابعة
فان قلت لو تعدد الال انشا قصة
كان العلة بالحققة هي العدد المشترك

عن الجسم والالكان علة لجزئية الهيولى والصورة لكن ليس لشيء منهما
وضع لان الوضع هو هيئة لشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض
وبسبب نسبة اجزائه الى غيره ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا تعرض
لما ليس بجسم وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له
لا يصدر عن الجسم فلا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم
عن الجسم وهو المطلوب فان قلت الجسم لما جاز ان يصدر مادة لقبول
صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب الوضع
السابق فتقول ثبوت انه لا بد من الوضع حال الفعل فالوضع السابق لا ينفد
واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى
ولا الصورة لان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون
تأثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشراكة الوضع قطعا
وحين ثبت ان علة ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب ثبوت ان يكون
علة العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون علة العقل فهذا هو تمام
الطريقة الزائدة في اثبات العقول قوله (احكام تلك) هذه الاحكام
منظورة فيهما اما في الاول فمما قل من ان المعول الاول هو الارواح الاعظم
للعقل واما في الثاني فلما وجد صدور العقل الثاني من الاول واثبات
من الثاني وهكذا واما في الثالث فلما وجد صدور السماويات عن الواجب
بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان اثبات الدليل ان المعول
الاول ليس عرضا ولا حسما ولا جسمانيا ولا نفسا مما شئت فسمه فلا تحتاج
في الاسماء وعن الاخرين ان بناء مثل هذه الاحكام ليس على التسمين
والجزم بل على الاخلاق والانصب والكل محتمل على ان كلام الشيخ
لا يبنى الا على الخياليين والسؤال ان لاردان الاصل كلام الشارح
قوله (وليس معنى كلام الشيخ انه يجوز ان يستمر سلسلة
العقول ويبدأ بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الاخير
فلك ومن ذلك ان ذلك فلك آخر وهو جرا الى آخر الافلاك) لمساينين
ان الفلك يمنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد لكل فلك من مدأ عقلى
فالواجب اذن ان يبنى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيتنازل
العقول مع نزول السماويات حتى يصدر عن عقل فلك ومن عقل آخر
فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت الامر

بين المخصوصات فلم تعدد العلة التابعة حقيقة بخلاف صورة تعدد الطل المستقلة اذ لا يمكن ﴿ رتب ﴾
ان يكون العلة المستقلة للمعول المخصوص امرى ككلاسيهما كما نقرر ان فاعل الواحد فالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد
فلان تعدد العلة لا يجوز ان يكون بحدود اصلا تعدد كذلك بآثار ان يكون بتعدد السروط وغيرها ايضا فيثبت كان

العلمة الشافعية ولن كان واحدا مبنيا لكن الفاضل منخبا الى شرط ما امر كل ولا يحذور فيه نعم ان تعدد المسائل
ولوله سبيل البديلة لم يجوز الشيخ ولو لا مخالفة الاطباء لاوردها وتقام تحقيق ذلك بطبع من حواسها على
الخير يدون ليرجع الى المقصود ﴿ ٤١٥ ﴾ وتقول مقصود الشارح ان عدم الكس وهو عدم استلزام

التقدم للتأخر مستحب في مفهوم التقدم
بالطبع وههنا لم يتحقق ذلك لان
الحاوي ليس علمة يمكن تحققة بدون
النسب والازم الحلاء وهذا هو الفرق
المشهور بين التقدم العلمية والتقدم
بالطبع لا ما حل عليه كلام الشارح
واقول لكن يرد عليه ان هذا الاستلزام
ناش من خصوصية المادة وذلك
لاننا في كون التقدم بالطبع كافي تقدم
الجزء المسمى (قال المحاكات
وقوله ليس كل ما هو بعد الخ)
اقول بل هذا عين الجواب اذ لا يتم
الجواب الابي لان السائل اخذ كون
مأمع المأخر متأخرا والجواب ليس
الامنع هذا (قال المحاكات فيه نظر
لان تغاير الاعتبار الخ) اقول
الجواب عنه ان الشارح لم يقصد دفع
التفرض امام الدليل الذي ذكره الامام
ولهذا قال اما قلته المذكور فقط
فلا استدلال الذي ذكره الامام كان
باطلا عنده لكن لما كان مذكوره الامام
في مقام تفرض التعليل الذي ذكره كان
ابرار ادعى الشيخ انضاحت قال لقيام
الصورة العلمية بذاته تعالى وذلك تناق
ما قد تحقق عنده من امتناع كون
الشيء فاعلا وقابلا بالقياس الى شيء
واحد اراد ان يتك بالاختلاف الى جهات
والاعتبارات دفع هذا الاعتراض عن
الشيخ فلما جرى مثل ذلك في الدليل
الذي اورده الامام من صد نفسه بلزم
اختلاله وبطلانه فلا يضر الشارح

ترتب العقول واستناد الافلاك اليها وكل فلك من عقل لكن يحتل
من يصدر ان البدأ الاول سلسلة فرضية عقلية بحسب تسلسل جهات
عقل واحدا وازيد ويصدر من أحادها الافلاك او يصدر من العقل
الاخير بتوسط العقول المتقدمة او تسلسل جهات جميع الافلاك وعند قيام
هذه الاحتمالات كيف يحصل الجزم باستمرار ترتيب العقول مع صدور
الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون من عقل عقل وفلك ولعل الشيخ
ايرجم بذلك وقول الشارح جزم يكونها مستمرة مع الافلاك لم ينطبق
على ما قصد به منى على الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن
فانه لما ثبت ان كل فلك له عقل متشبه به يكون التناوب صدور ذلك
الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتيب العقول وقد وجب استناد
الافلاك اليها فان كان الانسب ترتيبها مع سائر الافلاك وان امكن
صدورها من العقول على وجوه مختلفة فقله فيجب ان يكون الاجرام
السموية لا يربطه بالوجوب في نفس الامر بل بحسب النظر وقال الامام
متممها لم لا يجوز ان يصدر في اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عقل
وفلك ثم بعده عقول آخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك آخر وهكذا فلا يرب
ان يكون الافلاك متساوية للعقول وهذا اعتراض على ما لم يرد الشيخ
اصلا بل بما صرح بخلاف ذلك واليه اشار بقوله ونظير من ذلك
ان اعتراض الفاضل الشارح الى قوله مخترف وكذلك حكمه بان الجوهر
العقلي والجزم السماوي اول كثره ويجب صدورها من المسد الاول
لان وجوب صدور السماوي يثبت مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب
صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها اول كثره لحواز صدور عقول
كثيرة ولا غير مقربة على ما يصدوره الشرح ثم ترتيب عقول ويصدر
السماويات مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب قوله (اذا ثبت
هذا فنقول) لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست بجزئية
بل بالجوهر الوجود فالوجود هو المصادر بالحققة واما الماهية فتحققها
في الخارج بواسطة الوجود فهي مقولة بالعرض والعقول الخفية هو
الوجود فاذا صدر من البدأ شيء فذلك الشيء له هوية اى ماهية لكن
المصادر عنه هو الوجود بناء على ان الماهيات غير مجعولة وهو مغاير
لماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المسد الى آخره

بل كان مؤيدا لما ادعى من بطلان التعليل الذي اورده هذا ثم كان الرد في التعليل الذي ذكره الامام
عن الشيخ ضيقا لان ما ذكره الشيخ في ذلك الموضع كان صريحا فيما فهم الامام ونقل عنه على ما سطره ولذا
اورده هذا الاراد على الشيخ الشارح هناك وكان الجواب الذي ذكره ههنا غير منبى عنه ولهذا لم يجب عنه

فإنك قال غلى أن الحق في ذلك ماسيد ك احي في نحتق علم الواجب انه ليس يارتسام الصور فيه بل يارتسام جوي
الصور في العقول وكانت العقول حاضرة عنده مع تلك الصور (قال المحاكات ولما كان هذه المقدمة ديهية ت
عليها باستقراء الاجسام) اقول على هذا اليراد ما قيل في المشهور ﴿ ٤١٦ ﴾ في الصور القائمة بوا

الاجسام انه لا يلزم من كون المادة
واسطة في صدور الآثار من تلك
الصور ان يكون الوضع التابع للمادة
مدخل في ذلك الصور ولوسيل ان
الوضع مدخلا فيها فلا يلزم ان يكون
ذلك وصفا بين مادتها وبين ما يؤثر
فيها وكذا لا يرد على الصور القائمة
بذاتها الى النفس اذ الازم كون
فعلها موقفا على الجسم الذي
هو اليها ولا يلزم من مجرد ذلك
ان يكون بمشركة الوضع اى وضع
ذلك الجسم ثم اعلم ان المراد من كون
التأثر من الصور القائمة وغير القائمة
بمشاركة الوضع وانها بدخلية وضع لمادة
تلك الصور القائمة وما دة جسم
يعلق به الصورة الغير القائمة اى البدن
بالقياس الى ما يؤثر فيه هذا اذا كان
التأثر في الجسم لجوارها اما اذا كان
التأثر في الجسم القائم بمادته
الصورة القائمة فالوضع الحاصل
للك الصورة الذى كان من قبيل
المادة القائمة به كافية واما قولهم
لا بد من وضع بين المؤثر وما يؤثر فيه
فيتساول تلك الصورة اى صورة
كون الصورة المؤثرة حاله في المادة المؤثرة
بل في الجسم غاية الامر ان وضع كل
واحدة بالقياس الى الاخرى هو
وضع الاخرى بالقياس الى الاولى
فان كون احدهما حالا فيه يتنامه
سارما فيه وصع له ماله اس اليه كان

فالوجود والماهية متقولا ن احدهما وهو الوجود بالذات والآخر
بالعرض وهذا الكلام من الشارح تصريح بان الخارج امرين ماهية
ووجود وقد صرح في الفطار اربع مخطا فده حقتنا قوله (واما باعتبار
تقدمها عليه) فهما في ثابة المراتب مع الوجود اعتبار تقدم بحسب
التحقق العقلي فقد تقدم ان الماهية في العقل تقدم على الوجود فالماهية
حيث في اولى المراتب والوجود في المرتبة الثانية واما ان الامكان والوجوب
عه في الثانية فتبر مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف على الوجود
الذى هو في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو
في المرتبة الثالثة وكذلك جعل الثقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب
وبالا اعتبار الاول في ثابتهما لا توجهه والاسباب ان اعتبر الوجود
الخارجى ان يحصل الوجود في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية
والامكان والتعلق للذات لانها موقوفان على الوجود والماهية في المرتبة
الثالثة والوجوب والتعلق للغير لانها متوقفتان على الوجود والماهية
والامر الخارجى في المرتبة الرابعة او يجعلان ايضا في المرتبة الثالثة ولا يضر
الامر الخارجى وان اعتبر الوجود العقلى بغير الترتيب بين الوجود
والماهية فقط قوله (ولو اوجب ان ينسب الكل الى المادة الاولى) هذا
لا يله من دلل على ان الشارح ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور
الكل منه تعال فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد
اعم سواء كان بالذات او واسطة فهذا لا يفسد الطولات الاخرى
الى المتوسطه ونسبتها الى العالمة فلم يحصل الخلاص من تشيع ان الركاب
ولعل هناك سرالم يريدوا التصريح به قوله (من الواجب عليه
ان يفصل عليه) اى بين مصدر المولدين هو الامكان والوجوب او عقل
نفسه وعقل غيره وقوله فضلا وشرفا متعلق بقوله كفى في شحخ ثم ذكر
ان الامكار والوجوب والوجود وغيرها من الثقلين لا يصلح للعبة اما ولا
فان الامكان والوجوب عدمان والعدم لا يستحيل ان يكون علة
للوجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانات
كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان الامكان علة
لشيء كان كل امكان يصلح ان يكون علة فاذا كان امكان العقل الاول
علة لتلك فليكن امكان ذلك الهلك علة لنفسه فيكون ذلك الهلك

كون الآخر بخلافه ايضا وصع له بالقياس الى الحال فيه واما قول صاحب المحاكات ولا شت
ان مثل هذه الهيئة لا يعرض للمليس يجسم وسمى امر الهوى والصورة يجسم فراد ان الصورة مالم تصر حسما
لم تحصل لها تلك الهيئة كإحق هذا الغرض اذ حصول الجزء متقدم على حصول الكل واما تأثر النفس في غيرها

وجعلها فيتوقف ايضا على قوى قائمة تلك الالة فيكون بالمشاكلة وضع بين تلك القوى والالة لما عرفت ان تأثير النفس لا يكون الا بالالة وهذا حال الشارح لكن النفس اما جعلت خاصة بحسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس اما يكون **٤١٧** بذلك الجسم وقد اخرج وعلى ما قررنا ظهر صدق قول الشارح حيث

قال صلى الاطلاق فقد ظهر ان الصور اما تفصل بمشاكلة الوضع (قال المحاكات وحين ثبت ان هلته ليست الجسم ولا النفس) اقول لم يثبت فيما مر الا ان النفس لا يكون محلول اول حتى تصدر عنه اول الاجسام بله على ان هلته يتوقف على الجسم فيلزم الدور واما انها بعد ان يقارن بذنها يتعاقب بها فلا يصح ان تصدر عنها الجسم فلم يثبت فلا يصح قوله فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون هلته الا العقل ولعل مراده انه ثبت ان تأثير النفس اما يكون بمشاكلة وضع بين سمعها وبين ما يؤثر فيه فلو صدر عنها جسم وصدر الكل مسبوق بصدر اجزائه فيلزم صدور الصورة قبل صدور الجسم والصورة قبل الجسم لم يكن لها وضع بينها وبين غيرها اصل لكن لو كان مراده ذلك لنبني ان يذكر النفس مع الصورة والهولى وقول ان هذا الدليل يدل على ان هلته الجسم لا يجوز ان يكون الهولى ولا الصورة ولا النفس ولم تفصل كذلك بل ذكر النفس مع الجسم والواجب والامر فيه حين (قال المحاكات وهذا الكلام من الشارح تصريح بان في الخارج امر من ماهية وجود) اقول نعم قول الشارح ففى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود ان

موجدها لهاته فلا يكون ممثلا وذلك في الوجود والوجوب واما ما قاله فلا العلم عند هم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وحله معاه به متساوية بين فاسم ان يكون علم العقل بنفسه دولة الملك وعلم معلوله به على الحق لا تتخالف اختلاف الامور المتساوية في الوازم واليه اشار بقوله وما يجرى مجراه واما رابعا فلان علم الشيء بنفسه وتعبير زائد على ذاته فقلت ان كان هو المبدأ الاول فقد صدر عنه شيك وان كان هو العقل الاول كان فاعلا وقائلا وار كان غيره فهو معلوله والشارح عن الاول بان نقل الامكان والوجود هلته بل من شرائط الاله والمسمى صالح لذلك وعن الثاني بان اشتراك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على المساوية على الشك في كافي الوجود والوجوب والبال اس الاول ايضا وارد هو قال تعالى الا انما اثار الجرم لو كان الله هو الامكان وليس كذلك في الاله العقل بشرطه واليجاب عن الثاني ان علم الشيء بنفسه ليس راء كاهر وعلا بخبر من المبدأ الاول بواسطته قوله (ثم قال الملول لا لا لانه اذا كان متوقفا) هذا اعتراض على قول الشيخ ولا اله معلول فلا يمنع من كون مقوما من مختلفات وتقرره ان المبدأ الاول لو كان مقوما من مختلفات فاما ان يكون المبدأ الاول هلته لجميع اجزائه فقد صدر عنه اكثر من لو كان يكون هلته لبعض اجزائه ففصله الجزاء الاية وكانت هي الجزاء الاول فاصدر عن المبدأ الاول لا يكون الا بسيطا وقد مر صاه مر كاهر حلف وار كانت شاذاجا وهو من معلولات المعلول اول في نفسه ان يكون هلته من اجزائه والوجواب طهر قوله (واعتقنا بشك من اكثره) اتوجه به ان اكثره التي اثبتوها في العقل ان كان هو في الشارح فقد صدر عن المبدأ الاول اكثر من لو كان وان كانت اعتباره هلته من هذه الكثرة حاصلة للمبدأ اول اكثره من الاله من السلب والاضافات فليكتف في صدور الكثرة من اجاب بالاسلوب والاضافة لا يعتد الا بعد ثبوت السلب ضرورة ان شاء الله تعالى ساربا راء صفة مسبوقة فلو توقف ثبوت الغير على السلب او صلا فيهم الدرر وهذا الكلام كما ترى مزيف لان العقل السلب لا ضافة توقف على العقل الغير لاهل ثبوته في الشارح وثبوت الغير لم يحسم فيه وقد علم نفس السلب والاضافة في ان يلزم الدور

لا يمكن ان يتوقف على كونه موجودا في نفس الامر واما الثاني فلان عند اعتبار العقل كان الامر بالعكس لا يمكن ان يتوقف على كونه موجودا في نفس الامر وان كان

لأن القتل يتصور الماهية مقارةً من جميع ما يباينها مما يصنفها بالصفات من الوجود وغيره وذلك لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي وهما مذهب بعض من فاضل الأخرين وكلام الشارح ظاهر الانسحاق عليه وعلى هذا لا يرد ما أورد عليه لأن القول بكون الشيء إنساناً آخر من كونه موجوداً يصح ﴿ ٢١٨ ﴾ نفس الأمر لا يقتضي مقارة الإنسان في الوجود في الخارج العلة

الانسانية للوجود في الخارج العنى
ولو كان المراد بالخارج الخارج العنى
فقول قد صرح الشيخ بتقديم الطبيعة
لا يشترط شئ كالجلس على الطبيعة
بشروط شئ كالنوع مع نصر بجه
في مواضع بمأخذا ما خارجا وذلك
على ان يكون القدم الذي راجعا
الى الاحقبة وقد عرفت استفادة
هذا المعنى من كلام الشيخ
في هذا الكتاب ان يجوز ان يكون
وجود واحد وكان احد الطبيعة ينه
احق من الآخر والحاصل ان التباين
بالمال اعتبارا يكتفى بالتقدم الداني (قال
الحاكمات وامان الامكان والوجود
فيه في الثانية فغير مستقيم الخ)
فقول ليس الامكان والوجود كيفية
نسبة الوجود الثابت للماهية بالفعل
الى الماهية حتى يتأخر عن الوجود
اي ثبوته للماهية وكذا الوجود
والحاصل ان ليس المراد كون مفهوم
الامكان والوجود مع الوجود حتى
يشال انهما متأخران عن الوجود
تكتفى كما ناهى في المرتبة بل المراد
اتصاف الماهية بهما لا وجودهما
في العقل دون كونهما صفة للماهية
وكون ذلك متأخرا عن الاتصاف
بالوجود غير ظاهر نعم توجه انهما
بهذا الاعتبار متقدمان على الوجود
واما الامكان فلانقر فيما سبق
انه على الاضمار والافتقار متقدم

على الاتحاد لم على الوجود اما الوجود لما تحقق ساجد ايسر لم يورد في المجلد
بعد اما توجيه بعض التفسير في مائة المراتب وتارة في مائة المراتب وان كان
احدهما ما يكون تابعاً لنفس الماهية ولا يقتضي ذواتها لانهما الوجود الام جبهة ان الماهية فرصت تارة

المستلزم اليه بالضرورة في طرف الاتصاف واما وجود النسوب فيقتضيه ايضا لكن لا يلزم ان يكون في طرف الاتصاف وهذا مما صرح به الشيخ في الهيات الشفافة سند بيان ان خضره لا يكون معدوما مطلقا فيقتضي وجود امر آخر خضر المبدأ الاول مع ان سال ايجاد ٤٢٠ الصادر الاول لم يتحقق امر

غير الذات واما عدم المانع فالتوقف عليه باعتبار ان الخارج مثلا طرف نفسه وكون الخارج طرف نفس عدم لا يقتضي كون شيء ما موجودا هذا في الاضافة واما في السلب فقد ذكر بعض المحققين ان ليس مرادهم عدم الصرف والثاني المحض لانه لا يوجب تنكسا في ذات الفاعل بل ما يكون عدم الملتزم حينئذ يقتضي وجود المستلزم بالقوة اي قوة الصادر الاول وحينئذ لم يوجد بعد شيء آخر سوى ذات المبدأ وذلك الصادر لان الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان المبدأ عين الذات ولا تنكر في ذاته لا باعتبار الجزء ولا باعتبار الوصف واما الجواب عن انقضاء بالاتصاف في العقل فهو ان صفات العقل ليست عين ذاته البتة فيمكن ان يكون طرف الاضافة موجودا في العقل لوجوده على وايضا يجوز ان يكون طرف الاضافة موجودا في الخارج على هذا التقدير وكان احدهما المبدأ الاول والاخر العقل بخلاف ما اذا كان الله هي الواجب تعالى اذ لا كثر حشد في الخارج اصلا (قال المحققات وفيه نظر لانه لا نسلم ان كل عقل لو صدر عما فوقه الخ) اقول الجواب عنه ظاهر اذ الله البعده ليس له مدخلة وانما اثر في المعلوم بوجه من الوجوه

قوله (منها ان الاستعدادات المذكورة) اي الاستعدادات اما ان يكون موحدة في الخرج او معدومة فيه والعجبان باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما ذاك انت معدومة فلان المادة حينئذ حالها في الخارج مع الاستعداد كما انها لاحد فلا يكون لها رجوع واو اوبه بالتقاسم الى بعض الصور دون بعض واما ذاك انت موحدة فصدورها عن السماء يات تحتضي القول بان السماويات تصلح لان تكون عللا لمواد فجاز صدور الصور عنها ولم ينسخ استعدادها في النسخ وانما ذلك لا تقدم من امتناع كون القوى الجمالية عللا لاصور الاحياء فلا تلزم اكمال امتداد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن الدوم يكرى ذلك ويستندوا الى الصور الثبوتية للاجسام والجزاء الى التوريثية حسامية لا تؤثر الا بضع مخصوص ولا كل اربل ما يتا بها فان السمس مثلا لا يؤثر الا في اعيانها ذهابا ولا يحصل منها الاصور وبواسطته مفعولة فلا يلزم امكان صدور رجوع الاعراض عن السماويات قوله (بل انما يجوز في النفوس فقط) هذا مجموع فان العقول لا توقف جميع احوالها على المادة بخلاف النفوس في الجأ وتوقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين اول معالوماته واللم يكن اول قوله (صدور الافعال التي لا يخصص فاعل واحد) بكن يتحدث حديدات غير مخصصة فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بليات فالفاعل بحسب اختلاف التوالد ليس فاعلا بالذات واراها صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجب انتفاءه على حديدات غير مخصصة فيه مجموع فقد سبق ان الواجب الوجود مبدأ لكل وهو متعال عن الحوادث ولشئ لنا ذلك فلا نسلم انه يلزم اربعة فاعل الصور جوهر امس التليات آخر الوجود واما هم ان كل عقل مستفيض لكذا لا غير متناهية فصار ان يخصص من العقل الاول لاشتماله على صدر عملية غير متناهية المهم اذ ان يقولوا العقل الاول لاصوره عملية واما الصورة العملية في العقل الفعالي رابعة اهل بحقيقة الحال (قال المحققات) قوله (كالصور المعنوية) اول مرتبة الوجود الربانية ثم الثانية العقلية والعنصرية لانهما مركبة من الاول والصور هما متدثان عليها ثم مرتبة الركات فان العناصر اذا ركت تحصل افعالها من ركنها

والضير في الاندفاع من مسخلة في افعال في أمير الفاعل لاني مدخلة غير الفاعل في ايجاد في المبدأ في الفاعل في الثاني بواسطة الواجب الوجود في قوله

لثبات المبدأ الاول فلم يكن التأثير متوقف على غير الفاعل وهو النفس في الاندفاع على مقتضى تفسيره اللهم
الا ان يخصص الغير بالوجود الخارجي قنأ مل (قال الشارح فيجب ان يكون يفيض تلك الطلعة بأثير في وجود
المادة) اقول ارد بمقتضى ٤٢١ ﴿ تلك الطبيعة الحركية المستديرة على ما اشار اليه الشارح بقوله

مشاركة في الطبيعة المتضمنة للحركة
المستديرة وفيه اشارة الى ان اعادة
العماء يات في وجود المادة العنصرية
من جهة حركتها كما صرح به
الشارح في قوله يفيض عنه بما ونة
الحركات السماوية مادة والمما
كال كذلك لان نفس الطبيعة اعادة
امر ثابت غير متباعد الا حوال
الى امر ثابت غير متباعد كالعقل
ثم لما كان علوم العقل علوما
فنية سماوية لوجودها وما ونة
في الخارج فتأية لها كال اذ نسام
صور العالم اسفل الى اعلى على
سبل التفصيل كما ان اردم غير
تلك الصور في الوجود على ان يكون
المادة متعلقة بها (قال الشارح فلا
يجب ان تخص بمادة دون مادتها
لا امر آخر يرجع اليه ولا استنادا
اقول هذا الكلام نفى ان كبر
حصول الاستعدادات المتعلقة للمادة
للاجل لا في الوجود المورثه لها
ذكره حاشية رابطة في ص ١٠٠
وذلك حيث ما اذا صرح للمادة اثر
في اثبات السماوية والاولى حكمة
بأثير جسمه من غير ان يواسف عنه
فصلها على ان لا يحددها
والحوادث اقل من كثر غير جديد
استعدادات في كل استعداد حاشية
ما يرجع اليه وسكانهم يلزمون
من هذا القول ليصبح من ورو

المدن وصورة تحفظ مزاجه ثم مركب اخر ذو مزاج بصورة تحفظ
المزاج مزاجه وتترك في جميع الجهات اي النور وهو النبات ثم مركب
آخر له مزاج وصورة وتحرك في الجهات والارادة والاحساس وهو
الحيوان ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو
الانسان وله مراتب الى العقل المستفاد خلاص الاساتية في آخر المراتب
تصير عقلا لكن لا تمالا لا كمالات بل عقلا منفصلا بحسب قول
الكالات من العقل الفعال وهذا يسمى عقلا مستفادا وطاهر ان لشرف
مرتب في مراتب البدن و مراتب العود على العكس فلو
الى الارتفاع في مراتب البدن يواز الارتفاع في مراتب العود ثم
ان الشرف في مراتب البدن ينافي الى الهبوط كما ان الحسنة في مراتب
العود بان تص الى لذة النفس وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب
انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال بحسب الوجود فلا يطن ان المراتب
اقدم وجودا من الانسان بل انما تقدم في مراتب العود لانه اقل شرفا
منه **قوله** (ولما كانت النفس الناطقة) يريد ان يسئل على ان النفس
يهد الموت وتقرره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محس الصورة
العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق بها بالذات في ذاتها وجوهرها بل
تعلقها به ليكون ذواتها في اكتساب الكمال لا في ذواتها بل
قد فسد ما لا حاجة الى النفس اليه في وجوده مع ان الله المنة في وجوده
انفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن وفيه نظر لان جسمه
العقلي الوجود للنفس ان كان له ذواتها لزم تقدمه ما تقدمه وان كان
له ذواته وتوقف وجوده على حدثها ما لم يترجمه تقدمه
على ما به النفس وان كان مجردا لا اله الا الله بالذات لا يحد الا بالذات
تعلقها ثم طاعة النفس اذا اتى امره واخصل ان ابدن ما كان
موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة في وجود البدن وانفس غير مد
البدن فلا يخلو اما ان يكون له من دخل في وجود النفس اولا عالم يمكن
له دخل في وجود النفس اصلا فلم يوجد النفس قبل وجود البدن
واركانه دخل في وجوده فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقاها
حتى اذا انفس انفس متواصلة ان ماد كرتا في تفرق الامتداد لانه تارة
ماد كره الا بامر رر اسارح في الاستعداد لغير النفس من المادة

الحادث عن عدمه على عامر مرارا (قال الشارح فصار من جهة وجوده في الصورة الهوائية عليها) اقول ان في
الاستعداد والاسماء في ان الاصل لا يجمع او يقول دعونا فلما

قريب منه وايضا الاستعداد جعلوه من اقسام الكيف وقالوا بوجوده في الخارج بخلاف الاستحقاق فاقول
(قال الشارح ثم قال ان ذلك ليس بهديد عند التعيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولاً للجسم الخ) اقول
فيه نظر اما اولاً فلان ذلك منصوص على ما في الشارح ٤٢٢ هـ فاذا قيل القدر المذكور

هو الذي يقتضي عنه بمعاونة الحركات
السموية قال فيها ارتسم صور العالم
الاسفل ان يفضل فان ذلك صريح
في مدخلة الحركة السموية وفي وجود
المادة فلا بد من زمان لم تكن المادة
موجودة لتقدم الحركة على
فساخر حدود المادة هكذا
ينقض على ما في الشارح من ان
استحقاق الشمس يقتضيها صلباً
لصاحب الصورة اشارة على المادة
المتحركة ثم يحذف تمام الحركات
وبذلك لا بد من الحركة في وجود
التوالي التي يقتضي فرداً لها
من بني نوعه قديم وقدم صرحوا
بذلك مع ان استحقاق الشمس كان
مستنداً عليها فان زمان ارتحال
الشمس اذا كان بان دمج ذاته حركة
للجسم المتحرك في تلك الحركة
وكذا يقتضي بالارواح الحاصل في تلك
الحركات لان المراح في الجسم
بالحركة الكلية على ما صرحوا به
فهو مستند على المركب فيتم على
الابداع المتوالد وما نابا بالمال
وهو الان لم يذكر حركته
من كل جهة من جهة واحدة
عن جميع الصور والمخالفات في المادة
في كل زمان بصورة متسوية
بحركة متغيرة وهي بالحرارة
المصنوعة والمادة التي تصنع
اخرى وحركة كما سدا

في كمالها الذاتية هي الكمالات العارضة لذاتها كالصور المقولة وذلك
مع كونه غير متعلق على الحق مستدرك في الاستدلال فان المطلوب ليس
الا بالثابت بعد الموت وتجردا في ذاتها كافي في ذلك وكذلك قوله اشار
بقوله التي هي موضوع مالا صور المقولة الى كالاتها الذاتية السابقة
على العلم الحكم الذي لو ليس لا عدم ادخالها في الجسم فصر ذلك
لوصف ليس لا يثبت الى هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم
احتياجها في وجودها وكذا ذاتها المذكورة الى الجسم من عدم الاحتياج
في الكمالات البديعية فهو من كونه ذات الله في الجسم هو امر قولي
(وليس بمقتضى تاد حفظ المراح) ذكر في لفظه انما انما من حاص
ارواح وروح كونه في وجوده في الجسم في المراح في كونه في الجسم
يكون الجسم اصبحت حاصلاً ولكن بالعرض وايضا فساد المراح في
يرض من جهة احتساب حال الجسم فاصح في حال الجسم حط ما
للمراح وهذا الذي ذكره الشارح في قوله (تنصير) التنصير جمع
الاعنى بصيرة كما ان الشبه جعل انما نقطاً ما انما صرح هذا العمل
بالبصيرة اشارة الى ان البحث المرد فيه اوضح من البحوث في التنبيهات
ما ما ينسب الى اقل هذه ان النفس كمن ارضى لمخالفة ما يثبت القائل
به الى الله وما كان هذا البحث ارضى من البحث الذي يثبت له ان
حال ذاته وهو ان حال غيره ولا يشهد في ان حال ذاته قرب ارضى
بالله من حال غيره لا اذ كان لما بين الذات والآخر في الارض شرع
في بيان بطلان المقولاتها بعد ذلك لقائل للصور المقولة - وهو
الشمس ولنا على انها هو الجوهر العقلي وهما موجودان بعد فساد
البدن ونش كان العقل له دل موجود في كماله من غير تغيير اصلا
وب حصول الاثر فيجب بقاء تلك الشاهد وداوات لكن هو اول
هو ان نأخذ ان القائل هو النفس والاعمال هو العقل لكن لا يجوز
ان يكون عقلي النفس بالبدن شرطاً من تلك الصور من العقل والبدن
هذا لسوان ذكر الشيخ اذنت على ان له في قوله انها خير من حده
التي من الكمالات البديعية قال الشارح قد سدد في حال عدم ار
النفس باقية بعد خراب البدن قال لا يكون ذلك راد عليه ان كالاتها
الذاتية اذ هي اضافاً بعد ان كالاتها حاصلة ملكة الزمان الى

لك اضره وانه اذا كان له في (قال النجاشي : اراد في عندهم بين لمدى الاول) وبالعقل
وهو العقل المتحرك في العقل والاعمال (قاله منصف) اقول في العقل هو ما يوسط الآفة
كما في النفس الى النفس ما روي لا يسل عليه وتبقى توقف على العقل على ما ذكره وا

في خلاف الدول واستقامتها، فلهذا من المهم معرفة الدول التي لها الحق في التدخل في الشؤون الداخلية للدول، والى ذلك أشارت المادة ٢١ من الميثاق، التي تنص على أن:

الخاصة بالاستعدادات في وجودها الصور
والقوى الخفية (قال المحققون
والمفكرات صدورها عن عامل واحد
مطلقا (الخ) اقول يمكن ان يقال اختلاف
بعض القابيل لا يقتضي اختلاف
القوى والصادر من ذلك الواحد
مالم يكن تلك القوابيل - سببا لاختلاف
حيثيات تلك القوى (التماس فان القابل
من حيث مقارنته القابل المعين مقار
لنفس مقارنته القابل المعين الآخر
هذا وانت خبير بان ذلك يعطى
تفسير الحيثيات الاعتبارية ومثل هذه
الحيثيات غير ممتعة على الله تعالى واما
اصحنا منه الآخر فهو انه ان الشيخ
لم يحكم حكم الجزئ بان صدور تلك
الصور عن العقل الآخر بل ذكر
ذلك على سبيل الاولى والاختلاف
وقد مر نظره هو اراه اعلم
(قال المحاكات اى الاشرف في مراتب
السيو بانه الاخر في مراتب العود)
اقول ما ذكره وان كان مما يلاجه
لفظ البدو العود بناء على ان ابتداء
البدو من الاشرف وابتداء العود
من الاخر وهكذا بلاجه قول
الشارح فيما بعد لما كانت النفس
الناطقة واقعة في آخر مراتب العود
ولكن لا بلاجه قول الشارح ههنا
حيث قال منه من الجائز ان
الهيولى فانه يقتضى ان يكون الاشرف
من مراتب البدو في مقابل الاشرف

من مرآة ابوداود ولا يخفى عليك كل واحد من الاعتبارين جائز (قال المحاكات وذلك ﴿ فلماذا ﴾ مع كونه غير مطبق على المثل مستدرك في الاستدلال) اقول نسخ المثل ههنا مخففة في اكثر النسخ وقع هكذا بل يكون باقيها هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وظاهر ان المراد به الكمالات الذاتية

عالمنا هذا الذي يحكمه عدم التماسك
الشمس على النجوم بالأسلاك والأقمار
يكن على الصفحة الأولى على ما وقعت
في هذه الشارح وظلها تحافة النطق
والاستدراك اسلافاً ما قبله من تقدم
الاحتياج في الفكر لا في التماسك
من كونه ذات الكف في الجسم فإن
انكالات الذائبة ملزم تكن بالآلة فإذا
صكان النفس ذلت آلة في الحبر
وعلا يقها من حيث أن أنها قائمه
في الكيمالات التي لا تحتاج فيها
إلى الآلة لا يحتاج إلى الجسم هو ظاهر
(قال المحاسبات وقال الشارح
قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس
باقية بعد خراب البدن فلا تن
تكرر ذلك) اقول ما سلف
في الفصل المتقدم ان النفس باقية
بعد خراب البدن مع تعلقها على
ما يدل عليه النسخة التي نقلها
الشارح على ما ينالنا بمجرد بقاء النفس
على ما يدل عليه النسخة الاخرى
والذي كرهه الآن بعض ماسلف وهو
بقاء التعقلات واراد بزيادة الغائبة
ان بقاء التعقلات قد مر فيما سلف
بمجرد ان النفس في التعقل غير محتاجة
إلى الآلة وهما قد ذكر ذلك وزد
عليه ان النفس قد استفادت تلك
الاتصالات با عقل فلا يضرها
فقد ان الآلات ولا ينبغي ان كلام
الشارح ظاهراً الانطباق على ما قرأناه
وحينئذ لا رد عليه ما ذكره بقوله اقول

الخ ولعل الباعث له على ﴿ ٤٤ ﴾ ما حل كلام الشارح على أنه
قول الشارح لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالها الذاتية
في ذيل قول الشارح الفائدة الزائدة ولو كان الامر كما زعمه ينبغي ان يذكره

ان هذا الكلام من الشارح وقع استطراداً ووطئة لبقاء الكمالات والقرينة على ما ذكرناه لم تعرضه في الاستدلال بل انما استدلل على بقاء الكمالات فقط فتأمل (قال المحاسن لكن قوله وليس اذا كان يمرض لها الخ) اقول معنى كلام الشيخ هذا انه لا يدل كون قوة النقل ﴿ ٤٢٦ ﴾ فنخل باختلال الآلة على

ان يكون النقل لا بنفسها بل بالآلة والحاصل ان استثنائه عن التالي وهو ان قوة النقل تفضل باختلال الآلة على ما قررته صاحب المحاسن كانت نفسه وقد عبر عنه الشيخ بقوله يمرض لها مع كمال الآلة كلال لا ينزع ولا يزلزم حين المقدم وهو كون النقل بالآلة وقد عبر عنه الشيخ قعته لا يكون لها قبل بنفسها فهذا الكلام راجع الى ما ذكره الاستثناء عن التالي لا ينزع عن المقدم وكلام الشارح ناظر الى هذا القول ولو كان التفسير بقرينه فان حاصل قوله لو كان عدم كلال النفس في تعاضها الخ انه لو كان استثناء عن التالي متبصاً لتعويض المقدم كان استثناء عن التالي متبصاً عن التالي متبصاً عن المقدم وكان الجواب الجواب بعينه وما ذكرناه ظهر انفعاض الاضطراب عن كلام الشيخ وعدم الانطلاق على المتن من كلام الشارح على ان كلام الشارح لما كان موافقاً لقوله وليس اذا كان يمرض لها مع كلال الآلة كلال تحت ان لا يكون لها فضل بنفسها وان كان هذا القول غير ملائم للقول الآخر من المتن فلا وجه للإيراد عليه بان كلامه غير منطبق على المتن مطلقاً فتأمل (قال المحاسن لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني الخ) اقول ليس المراد بالقوى الحيوانية القوى السائلة

انها لو كانت مقصورة الى التعقيلات كالات ثمانية وقد بين ان الكمالات الثمانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقيلات بالآلة البدنية فكما كانت الآلة اعدل واصح كانت التعقيلات اكثر واقوم ويتناقض بحسب تناقض الاعتدال وليس كذلك ولما كان هذا الجواب مبني على مقدمة مذكورة في جواب الفرض الاجمالي فلهذا اخرته والالكان الترتيب يقتضي تخديمه واما سؤال زيادة النقل في زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر في النقل حد واحد لا يتغير فوجب ان لا يتغير النقل الى الزيادة كما وجب ان لا يتغير الى نقصان واما حمله على اجتماع العلوم فغير واقع لان الكلام في زيادة قوته لا في زيادة الهيئة الترتيبية كما مر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولاً فلان قوه والاول لا يحتمل الزيادة والنقصان ليس بشيء لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني وهو دائم في الفعل والزيادة فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانياً فلان الفرض باق لان غاية ما في جوابه ان الكلام في الكمالات الثمانية لافي الكمالات الاولى الى مادي الكمالات الثمانية وهذا لا يدفع الفرض فان للامام ان يقول ما ذكرتم في الكمالات الاولى هو قائم في الكمالات الثاني فانه ما جاز ان يكون المعنى في الكمالات الاولى حداً واحداً لم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمالات الثاني قوله (لا على ما يستعمل في الخطابة) لما كان الاقناع قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا للسر قدس الذي يلاحظ تصوراتها بعين الاتصاف والعضيق واما الجمال فربما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تزك الامن اليقينات ويقد اليقين قوله (واما القياس فلان تلك الاما حيل) اعلم ان المراد بالقياس في هذه الفصول ليس هو التاثير بل ماهو اعم منه فكاه هو معناه القوي فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو افعال لا فصول وتقرر الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية لا تخلو عن افعال اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو الاثر من المحسوسات واما القوى المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحرك الاعضاء والتهريك افعال والانفصال لا يكون الا عن ظاهر يظهر طبيعة الفعل فبوه ههنا واما قوله والفعل

بالارواح من المدركة والمحركة لانها كالات ثمانية وقد مرها الشارح بالكمال الاول بل المراد ﴿ وان ﴾ بها الفصل القوم الحيوان واما هو مبدأ فصله من حيث هو مبدأ فصله وليس شيء منها يمرض بل كان جوهرها احلا وحيمة الحيوان وقد تقرر في موضعنا ان الحزن لا يكون مختلف المحصول بالزيادة والنقصان وغيره بالقياس الى ماهو جزئ

وقد ينقص الدعوى بالجزء المحمول فيقال الذاتي ليس مقولا بالشكيب (قال الصائغ) ثم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمالات
 الثاني) اقول الكمالات الاول لما لم يختلف بالزيادة والنقصان كالمتغير فيه حدا واحدا لا يختلف ابضا واما الكمالات
 الشائى فلما كان يختلف ﴿ ٤٢٧ ﴾ زيادة ونقصانا كان المتغير فيه مختلفا لان وحدة العلول واختلافه

تليق لوحدة الطه واختلافها وبالجملة
 القوة الحادثة في الجسم تابعة
 في الزيادة والنقصان وفي الشدة
 والضعف نعم قد لا يمس بالضعف
 لقوته واما انه لا يمس بالضعف
 الجسم فغير مقول فليتأمل (قال
 الصائغ) واللازم من هذه الحجة ليس
 الا ان النفس ليست قوة بدنية) اقول
 فيه نظر لان هذا ايضا لازم من الحجة
 لان المراد من الالة المنفعة عن النفس
 في تعقلها هي الجسمانية والالة
 في التعقل اذا كانت جسمانية
 ويحصل بها الكلال بتكرر الاقاييل
 يحصل ضعف وفقر في التعقل
 لا بحالة وان كان القابل مجردا والى مثل
 ذلك اشار الشارح حيث قال لان
 العاقلة اذا كان تعقلها بمونة
 من الفكرة التي هي قوة بدنية
 فقد يضعف عن التعقل لالذاتها لكن
 يضعف معها وتنها (قال الصائغ)
 والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة
 لا بواسطة الالة) اقول في بحث
 اما اول فلان الفرض من اثبات كون
 التعقل ليس بالالة الجسمانية بقاء
 التعقلات النفس حين البعد
 عن البدن والالة وليس الفسود بقاء
 بعض تعقلات النفس بل الفسود
 ان جميع الكمالات الذاتية لها ياقبة
 معها ولهذا قال الشارح في صدر
 الخطيب ان بين في هذا النمط وجوب

وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
 كيف يكون الاتصال ههنا عن قاهر يقهر الفعل والانفعال انما هو
 من القوى والقوى الحلة في الجسم لا تكون قاهرة له ضرورة ان الحلال
 في الشيء لا ينافيه اجاب بان تلك الافة عييل وان كانت مقتضى القوى
 لكنها ليست بمقتضى طبائع العناصر التي تلتم منها الموضوعات كالعين
 والانف والاذن والجلد فان العناصر مقصورة على الاحتجاج فكون
 منافية لاجتماعها ولما تافت اجتمعها نافيت وجود القوة الذي هو موقوف
 على الاجتماع فضلا عن فعلها فيكون بين القوى وطبائع العناصر
 تنازع دائما فيكون موجبا للوهن في الموضوعات والقوى ايضا والضعف
 السارض للقوى لا يدرك الا بمحة الضعيفة بعد ادراك الافة القوية
 والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر في
 قرص الشمس فان المسمى بطل بالضعف والوهن واعلم ان الدعي الذي
 قصد اثباته هو ان تعقل النفس ليس بالالة واللازم من هذه الحجة ليس
 الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لا يلزم منه ان تعقلها ليس
 بالالة قاهو المطلوب غير لازم قوله (هذه حجة ثالثة) حاصها ان القوة
 العا له يدرك نفسها وادراكها ولا تعقلها وكل قوة لا يدرك الا بالالة
 لا يدرك انفسها ولا ادراكها ولا الاتها لامتناع ان يتوسط الافة بين الشيء
 ونفسه وبين الشيء وادراكه وبينه وبين آتاه بنح ان القوة العاقلة
 ليست قوة لا تدرك الا بالالة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائي فيقال لو كانت
 القوة العاقلة لا تدرك الا بالالة لما عقلت نفسها ولا ادراكها ولا الاتها
 ولكنها تعقل نفسها بادراكها وجع ما مضى انه آتتها كالمقرب والماض
 قال الامام ههنا مطلوبا واحد هما ان القوة العاقلة غير جسمانية
 والاخر ان تعقلها ليس يتوقف على تعلتها بالجسم واجبه المذكورة
 لا يثبت شيئا منهما اما الاول فلان من الجائر ان يكون القوة العاقلة عرضا
 حالا في البدن ويكون متداها بنفسه ويسار المعلومات ونفي بهذا التعلق
 النسبة الحصة المحيطة بالمتصور والادراك فلا يجب ان يكون القوة العاقلة
 التي تعقل نفسها واكتسابها بواسطة الافة غير جسمانية واما الثاني فلانا وان
 سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان انفصالها
 بالعلوم التعقلات لتعلقها بالبدن وما ذكره لا يبطله واقول قد تبين ما مر

بقائه النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المفولات وقال الشيخ بل يكون باقيا بما هو
 يستفيد الوجود من الجواهر البسافية فان كلمة ماقى الموضوعين يورث العموم فان قلت اذا ثبت ان بعض تعقلاتها ليس
 الالة تمت ان الكل ليس بها اذ لم يلزم الوجودان عدم الفرق بين تعقل وتعقل في ذلك قلت بعد تسليم صحة ما ذكرت

لا يخالف وجهه في كون قول الشيخ ماذن هذه الصورة التي هي العقل
التي هي القوة العقلية متعلقة لانها ان قوله اولاً يقتضي العقل لا يصلح
مستلزم كادخله في الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ماذكره
بل ان قال لو كانت القوة العقلية منقطعاً في الجسم كانت دائماً متعلقة به
او دائماً لا متعلقة به لان القوة العقلية إما متعلقة بذاك الجسم بمحصوله
صورته لها غايان يكون ذلك الصورة هي عين الصورة المستمرة المستقلة
بها وصورته اخرى متحدة لاسيما الى الثاني والارزاج اجتماع المثلين فحين
ان يكون متعلقاً بمحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها وحينئذ
ان اوجب متعلقها يكون دائماً متعلق بالثبات دائماً لا متعلق لا متعلق
تجدد صورة اخرى هذا هو التطبيق على متن الكتاب ولا يستدراك
فيه اصلاً وليس المراد بصورة الجسم الاخففة المتصلة عند القوة العقلية
فقد مر في التمهيد الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء مثلية
عند المدرك وتلك الحقيقة هي نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك
او ملاقيه وان كان خارجاً عن ذات المدرك فذلك الحقيقة المتصلة هي
صورة من المدرك فليس الكلام الان متعلق القوة العقلية بالجسم اما بحسب
حقيقته المستمرة المحصول لها او بحسب صورة اخرى يحصل لها
والثاني يستلزم حصول ماهيتين شيء واحد لها وهو محال فاذن متعلقها
حصول ذلك الجسم لها فاكفي في متعلقها كانت دائماً متعلقة والذات كانت
لادائمة متعلقة نعم على قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكفوفة
باعتراض باعيا انها صورتان لشيء واحد شك فان المتعلق ههنا اما الجسم
او صورته او مادته فان كان المتعلق الجسم لم يلزم ان يكون صورتان
في مادة واحدة بل الارزاج حاول الصورة العقلية من الجسم في الجسم
وان كان المتعلق الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها
من صورة المتعلق من ان مادته موجودة في مادته ولا قوله فهو غير
الصورة التي لم تزل في مادته لمسا دة بالسد وان كان المتعلق المادة
فلا يلزم الا حصول صورة المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين
في مادة واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان المتعلق ههنا هو الجسم والمراد
من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين اعني الصورة
العقلية والصورة الحقيقية للجسم بمادة واحدة وهو محال لانه لا بد في تعدد

(على ما كان عليه) فاما قوله على ان الصورة
العقلية قد يكون متعلقاً بمادة او لا
على الواقع باعتبار الكلام ان ذكر
المادة بعد الجواب عن الاول فمما يفتقر
الى جواب آخر وجهه على جواب
سؤال بقدر لا يتصله أسلوب الكلام
اقول والحق في الجواب آخر فتبين
ان يقال للصورة العقلية اعتباران
من حيث انه صورة حالة في النفس
وبهذا الاعتبار يكون علوي مرتبة
وثانيهما من حيث هي لا بشرط
شئ وبهذا الاعتبار يكون معلوماً
وجوهراً او معلوماً انها ما جوده
بالاعتبار الاول مغايرة للماهية لنفسها
ما خوفة بالا اعتبار الثاني كما ان البناء
من حيث انه بناء له حقيقة هي الانسان
مع وصف البناء مغايرة لحقيقته من حيث
انه انسان فالصورة العقلية من حيث
انها عرض مغايرة بالحقيقة لنفسها
من حيث انها جوهر وكما انها باعتبار
الاول موجود في العقل فلا شك
انها بالا اعتبار الثاني موجود في
ايضا فلزم اجتماع المثلين مع تسليم
ان العرض مخالف للجوهر من حيث
هما جوهر و عرض بالماهية وهذا هو
المراد من قولهم على مذهب التحقيق
وهو حصول الاشياء لماهيتها في العقل
كان التباين بين العلم والعلوم بالا اعتبار
الان العلم من حيث انه علم و عرض
متحد بالماهية مع العلوم الذي هو جوهر
من حيث انه معلوم فتأمل جسداً

فانه من غوامض الشرح (قال المحاكات امكن ههنا شيء آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة
العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام) اقول كلام الشارح الحقق مبني على ان جعل العقول الصورة
الجسمية حتى يلزم اجتماع المثلين في محل واحد على ما ذكره صاحب المحاكات ولهذا عبر عنها بلفظ

الصورة ولو كان العقول هو الجسم المركب من الهوى والصورة يعبر عنه بالجسم لا بالصورة واما ان هذا لم يطابق ما ذكره الامام فنقول او ما الشارح في هذا الى تحطئة الامام في جعل المتقول هو الجسم فهذا منه يتبرر للامام حيث لم يجعل المتقول هو الصورة الجسمية بل جعله الجسم على ٤٣٠ ما هو الظاهر من كلامه

اذا الظاهر ان محل القوة العاقلة هو الجسم دون الصورة الجسمية وحيث لا يلزم حلول المثالي في محل بل حلول احد المثالي في الآخر فنقول قد صرح الشارح بان المراد بالحلول ههنا المقارنة فلا شك في ان الصورة الحادثة في القوة العاقلة الحادثة في الصورة الجسمية الحادثة في الهوى حالة في الهوى والصورة الاخرى ايضا حالتيها فيلزم اجتماع المثالي في محل واحد اقول نعم يرد على كلام الشارح ان ما ثبت امتناعه هو حلول مثلي في محل واحد حقيقة لا مجرد مفارقتها لثالث اذ مجرد مفارقتها لثالث لا يرفع الا ثبوتها بالكلية كيف لا وقد نقابا باعتبار المحل القريب وذلك يكتفى بالامتناع ولو سلم ان المراد بالحلول مجرد المقارنة فلا شك ان مقارنة الصورة العقلية للقوة الصاعدة مقارنة قريبة وحل الصورة الاخرى مقارنة بعيدة ومما رتبة الصورة الاخرى لمحلها مقارنة قريبة وبهذا القدر يتحقق الامتناع فان المقارن القريب لاحد الصورتين غير المقارن القريب للآخرى (فان الصا كيات والحال في الحال حال بالضرورة) اقول هذا مما يصح اذا اردت بالمحل ما هو اعم من المحل الحقيقي والمحل بالعرض فان محل المحل ليس محلا للحال حقيقة بل انما يقال له محل بعيدة ومحله بالعرض له

الاشخاص من تعدد المواد لكن في الصلابة مساهلة ما فيه نظر لان الجسم الخارجي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورة العقلية مشتملة على المادة العقلية فيكون تعدد الشخصين بسبب تعدد المادتين ولو جعلنا المتعلق على الصورة الجسمية حتى يكون المتعلق من مادته والصورة التي للمادة هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر وطهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا بد من لزوم احد الامرين اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة او دوام لا تعقله اللهم الا انسانية اخرى لا يتصل الا زمن من هذه الجهة ليس الا ان القوة العاقلة غير جمعية والمطلوب ان تعقلها ليس بالالة وهو غير لازم لانما تعقل الجسم مطردة فبذلك النفس لو لم تعقل الالات كانت اما دائما تتعقل لها او دائما لا تتعقل لها الى آخر الجهة قوله (اما الاعتراض) تقريره اننا لنسلم ان القوة الجسمية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متمثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم بذاته ومن المحال المساواة في تمام الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة فقياس فقهي وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشيء هي صورته العقلية المجردة عن الواجبات الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة فعوله المعقول من السماء ليس بمساو لها ان اراد به هذا الاتفاق بينهما بالجرد والمقارنة فهو كذلك لانه لا ينفك عنهما وان اراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهي حقيقة التي السماء بها هي فلس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل غيرهم والحساق السوداء والبساخ بهما غير صحيح فانهما نوعان متضادان تحت جنسين والسماء المعقولة والمحموسة فردان من نوع واحد ولذا ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال يمكن ان يورد ويقال للصورة المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكن العرض ماهية الجوهر وانه محال فلجاب بان المعقول من السماء اعتبار ان احدهما قائم بالنفس والاخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وباعتبار الثاني

الا يرى ان السرعة الحادثة في الحركة الحادثة في الجسم ليست حالة حقيقة في الجسم ما هي

اولست انما له حقيقة بل انما هي فم الحركة ولا شك ان الكلام فيما هو محل الشيء حقيقة اذ لو كان المحل محل احدهما حقيقة دون الاخر يحصل الامتناع في هذا الكلام من الشارح وهو ان المراد من الحلول حيث

هو الحالة المفارقة إشارة منه إلى أن الصورة العقلية ليست لها حلول وقيام بالنسبة إلى الذهن بل هي حاصلاتية
لا قائمة به وقرق ما بين القيام بالشيء والحصول فيه ولهذا لم يتصف الذهني بالأشياء المنطقية له فتأمل (قال المحاكات
واجيب بأن الدائم هو العلم ﴿ ٤٣١ ﴾ بها لا هلا حقلتها) أقول حاسله أنه فرق ما بين العلم والملاحظة

بمعنى الالتفات من النفس إلى ذلك
الشيء فإن الأمور الذهول منها
المترتبة صورها في الخزانة معلومة
وموجودة في الذهن مع أن النفس
لم يكن ملتقا إليها هذا لكن الظاهر
أن الشيء ما لم يحصل في القوة المدركة
لم يتحقق العلم به بالفعل نعم عند هذا
مكان العلم بالقوة لكن إذا حصل
في القوة المدركة تحقق العلم وإن
لم يتحقق الالتفات من النفس إليه
هذا في العلم بالحصول وأما في العلم
الحضور فيمكن فيه حضور العلوم
عند السالم ووجوده عنده وبهضم
اشتراط الالتفات من النفس إليه
وحل النظر الذي أورده صاحب
المحاكات ناظر إليه (قال المحاكات
وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه
كما صرح به الإمام) أقول ظاهره أنه
يراد على الشارح حيث قال أن هذا
ابتداء احتجاجه وجوابه أن مراد
الشارح أن هذا هو ابتداء احتجاجه
الذي ذكره في مقام إعادة إكمال الكلام
على ما ذكره فإن قوله علم من هذا
أن الجواهر الصافل مثله أن يتعل
بذاته نتيجة لصح المذكورة وأيس
ابتداء هذه الحجة فابتداء الحجة التي
عاد إليها في بيان المطلوب من قوله
ولأنه أصل فلن يكون مر كمال الخ
وليس مراده أن هذا ابتداء الاحتجاج
على الإطلاق كيف وهو قد صرح

ماهية السواء والحق في الجواب أن الجوهرية والعرضية بحسب الوجود
الحار جى فإن الجوهر كما تقرر ما لو وجد في الخارج كان لاقى موضوع
وكذلك العرض ما لو وجد في الخارج كان في موضوع فصوره السواء
وإن كانت قائمة بالنفس إلا أنها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لاقى موضوع
فيكون جوهرها لأمرنا ولهذا صرح القوم بأن صور الجواهر جواهر
قوله (ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة) أي ولشئ سلتا أنه يلزم من
تعلق القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لأننا إن اجتماع التلين
محال ولا يمكن محالاً لم يكن أحدهما زاعن الآخر وليس كذلك فإن
أحدهما حال في القوة العاقلة والآخر جعل لها إجاب الشارح أو لا يمار وهو
أن الصورة لا بد أن يكون حالة في محل القوة العاقلة لأن محلها كالأدراكها وثانياً
بأن الصورة أو كانت حالة في القوة العاقلة فإن لم يكن حالة في محلها لم يكن
أله قوة فاعلة بمشاركه المحل وكل قوة حتمية فاعلة بمشاركه المحل فالعاقلة
لا تكون حتمية وإن حلت في محلها اجتماع التلين من غير فرق وهذا الجواب
بالحقيقة تفصيل لمصر قوله (فإن قيل الفرق بين الصورتين باقي
لأن أحدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا) لعلنا أن يقول هذا الفرق
ممتنع لأن الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها
يلزم أن يكون الشيء الواحد حالاً في محلين مختلفين وأما محال ويمكن
أن يجاب بأن المراد بالحلول الاقتران فإذا كانت الصورة لعقلية مقارنة
لأحد المقارنين أعطى القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو
المقارن الآخر فيكون مقارنة لهما معاً لكن ههنا نبأ آخر وهو أن
الصورة الأخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على
ما ذكره الإمام وتقرير جواب الشارح أن هذا النوع من الحلول اقتران
ما فكون الصورة الأخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت
مقارنة للقوة العاقلة كما أن الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وللمحلها
فلا فرق وأيضاً إذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي
مقارنة لمحل الصورة الأخرى ومقارن المقارن مقارن فجميع الصورتان
في محل واحد وأنه محال وهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً عن الابتداء
لسؤال الإمام بأن يقال لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة
وهي في محلها والمحال في المحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين

في أول الفصل بآه قد سبق الحجة عليه (قال المحاكات الثاني أن قوة التمسك وضعية البقاء لا من مختلفين)
أقول لا يخفى عليك أن اختلاف المحل والأوصاف لا يلزم من مجرد المسار به من الأمرين بل إنما يلزم من التقابل
بين الأمرين فلا يسع التبريع المذكور في الشرح بقوله فاذن ههنا الأمرين مختلفين ولعدم لزوم هذا الإبراد

الذي جعل القوة له غير متمثل في شيء من المظاهر وبذلك على غير مقتضى ما في
 اللفظ الثاني ويصح عليه ان لم يترك عليه دليل اذ لو كان متمثلا على ما معناه لكان ذلك قد كلفنا
 وزر على تشبيهه بان جعل قوة الفساد هو عينه موصوف بالفساد (سبحانك) اقول قد بحثنا في

في جواب السؤال الذي يذكره
 ان جعل قوة الفساد الصور والاعراض
 هي المواد والموصورات وذلك
 لان المراد من الفساد هو زوال الوجود
 عن القدر الذي هو المادة لازوال
 وجوده في نفسه (قال المحاكات
 وقد عرفت ان اللفظ الثاني الخ)
 اقول هذا النظر وارد على هذا
 التقدير وما سمي في جواب السؤال
 الذي يذكره شافى هذا وهو كون
 تمزج قوة الفساد وهو عينه موصوف
 بالفساد اذ قد عرفت هناك ان جعل
 قوة الفساد الصور والاعراض
 المواد والموصورات دون نفسها
 الموصوفة بالفساد والصواب ان يقال
 في تقرير كون جعل قوة الفساد مفعولا
 لعل البقاء ان حدوث الفساد وعدم
 كسبوت الوجود مسبوق بالامكان
 والمزاد بالامكان الامكان
 الاستعدادي فلم يكن قائما بنفس
 ذلك الشيء الفاسد فلا بد ان يكون
 قائما بما يتعلق بذلك الشيء وهو مادته
 وحيث ان تدفع جميع ما ذكره في الكلام
 في ثبوت هذا الامكان فتأمل
 (قال المحاكات) لانا نقول قيم النفس
 بالذات من الضروريات ولا يمكن
 منه (اقول لا يخفى على من له ادنى
 مسكة ان الدوال المذكور لم يندفع
 بهذه الان السؤال المذكور ايراد
 على الدليل الذي سبق من الشارح

مماثلتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول بان تلك الصورة الاخرى
 جعل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الاجتماع مماثلتين وهو حصول الصورة
 المتقولة من الجسم في الجسم لا حلولها في مادة والظاهر ان ذلك لا يمكن
 قبل الامتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان
 الاتحاد في الملزوم ملزوم للاتحاد في اللوازم ولا بحسب العوارض فان كل
 عارض يمرض لاحدهما يكون نسبة الاخر اليه كنسبة الماده لتمامها بينهما
 فلا تخفى فيقول نسبة العارض الى محل مقارنة الحال للصل ونستعمل الصورة
 العقلية مقارنة احد الخالقين في محل الاخر فظهر التمايز قوله (والنفس
 مدركة للصفات الاولى قائما الخ) ههنا سؤالان احدهما انه لو وجب
 العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لها لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم
 به لان العلم بالشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها
 ما دامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم ايضا صفة حاصلة للنفس فهو معلوم ايضا
 وهم جراحين يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه
 ان العلم بالعلم ليس امرا لازما عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك
 لانه لو كان امرا لازما لكان مساويا له فيلزم اجتماع مذهبين في محل واحد وهو
 محال وتوضيحه ان العلم بالشيء صورته العقلية فلو كان العلم بها بحسب
 حصول صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية لعلوم في الحقيقة
 فيلزم اجتماع صورتين مماثلتين في النفس وبهذا البيان بين ان الصل
 بالنفس او غيرها مما لا يباينها ليس امرا لازما عليها فلا يلزم من العلم
 بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال ههنا انه لا يلزم
 من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم
 بالشيء العلم بالعلم به ومن المعلوم بالضرورة انه ربما علم شيئا وغفلنا عن العلم
 به لانا نقول الذهول عن التصديق بالعلم لاعتنا بصوره والكلام فيه الثاني
 ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجب بان الدائم هو
 العلم بها لا محظتها والعلم بالعلم بها وفيه نظر لان العلم بالضرورة انه
 لا يدوم علنا بالقدرة والسعادة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس
 قوله (هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس) اقول بعد الفراغ عن بيان
 بقاء النفس بدموت البدن وبقائه تعقلها لمعقولتها عادليا بيان المطلوب
 الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء احتجاجة عليه كما صرح به الامام ولهذا
 سمي الفصل بالتمكيد قوله فان ههنا الامر بن تحذير ههنا شيان الاول

واشار اليه بقوله بما مر وما ذكره دليل آخر مستقل فتأمل (قال المحاكات) لانا نقول
 لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان الهوى لا يقوم الا بما يحل فيه وحيث لا يلزم
 ان يكون نفسا) اقول فيه نظر لان القيام بالذات التعريف في النفس ان لا يكون قائما بمحل اصلا او يكون قائما

فان الفساد ليس بالفساد بل هو الفساد في ذاته لا في غيره...
 ففساد الفساد ما يفسد الفساد...
 ففساد الفساد ما يفسد الفساد...

ان الفساد...
 على ما عاين بالقرن...
 البلاء لا من...
 لا يمكن عز...
 بان محل...
 موصوف...
 الخلق مع...
 بالفساد...
 وفيه نظر...
 البعد...
 بعدم في...
 عدم قوله...
 غير حال...
 واما ان...
 في شي لا...
 وهذا لا...
 في مفارق...
 ولو كان...
 منها حالا...
 غير حال...
 للفساد...
 النفس...
 ان جزء...
 لجواز...
 ان يكون...
 اما الاول...
 فيكون...
 اقول لو ثبت...
 في اصل...
 الامام...
 وقد ثبت...

ان الفساد...
 على ما عاين بالقرن...
 البلاء لا من...
 لا يمكن عز...
 بان محل...
 موصوف...
 الخلق مع...
 بالفساد...
 وفيه نظر...
 البعد...
 بعدم في...
 عدم قوله...
 غير حال...
 واما ان...
 في شي لا...
 وهذا لا...
 في مفارق...
 ولو كان...
 منها حالا...
 غير حال...
 للفساد...
 النفس...
 ان جزء...
 لجواز...
 ان يكون...
 اما الاول...
 فيكون...
 اقول لو ثبت...
 في اصل...
 الامام...
 وقد ثبت...

اقول لو ثبت...
 في اصل...
 الامام...
 وقد ثبت...

لأن العلم بالناس الأرجح من العلم بالأمم، فلهذا جعلنا القسم الثاني في علم الناس
بالصلة فأصله في العلم بالصالحين الذين هموا إلى قسم النفس النجلى (١٣٤) في أنهم ملك قوامهم النجان

وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى البدن) اقول فان قلت لو سلم احتياجها في زمان راعي

فان قيل هو فعلي باستدلال الى هذا الاستدلال اجزئي الصانع منه حجب بدها من معنى عدم وجوده في الشارح
حيث قال علاخره بالمرسوقه احداني ذلك ومن ان هذا العلم على تعقل متعلق بالهية هذا العلم وليس به على والانسان
بالنسبة الى ماهيتها وحقيقتها انافرض انه ادرك هذا العمل من غير ٤٣٦ اخذه من غيره ولم يعلم

بفهم هذا العلم ليس بفعل ولا انفعال
سواء فرض ان من سبقه على نفسه
اولا ثم لا يتقن عليك ان علم المفعول
الما يكون فعليا بالقياس الى ما تحتها
من الامور المستندة اليها لا مطلقا
وحيث لا يكون فرقا بينهم واني
في ان بعض علوهم وعلوهم على
وبعضها انفعالي الا ان الفعلي منهم
اكثر من الانفعالي وفيها بالمعكس فاعلم
(قال المحاكات وقدر عبارة الایجاب
الى الاقتضا) اقول لا يتقن ان عبارة
الایجاب والاقتضاء متساويان
في ان طاهرهما العلية ولا يصح
في الصورة التي ذكرها وفي انه يمكن
تأويلها بمعنى الاستزام تغير العبارة
ليس لذلك (قال المحاكات لكن
لو لم يتقن كون الله تعالى طالسا بذاته
من جمع الوجوه) اقول كونه تعالى
طالسا بذاته من جميع الوجوه وكذا
بالمفعول المفارقة كذلك يمكن اثباته
بما ان كل مجرد يمكن ان يكون
مفعولا وذلك لان صفات المبدأ
وجوده اعتبارا به وكذا صفات المفعول
واعتباراتها امور مجردة عن المادة
فيمكن ان يكون مفعولا وقد ثبت
ان ما يمكن للواجب يحصل به بالفعل
فلزم شمول علمه بهذا على تقدير
تسليم ان مراد الشارح من العلم
النام بالصلة التامة العلم بذات العلة
بخصوصها اذ لا شك ان مجرد العلم

والعلم ضروري لانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود النفس
او عدمه قائما بالحر او غير ذلك وجاز ان يكون امكان وجوده من هو
في المشرق قائما بمادة في الغرب والكل محال الا ان المركبات لمساوات
استعداداتها وتصاددت الى مرتبة ما هي الصورة نوعية افسانية
فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية ان يكون بحسب حاله
وهيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة
المخصوصة اذا استحدثت الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث
النفس لان النفس مراد من تلك الصورة النوعية اشئ ذاك ان سا
الحصول الصورة كان مستعدا لحصول جميع علوها بالضرورة في تمام
مع تلك الهيئة لمخصوصة بمجرد حدوث النفس لا حدثا بالضرورة بخبر
بل من حيث انه حيلة تلك الصورة الواحدة ومربطة بالدين ارتباط
تدريجا وهذه هي جرة مفارقة لكون النفس اذ ليس معنى مفارقة
العلم لا ما عتد على البين الصورة النوعية وتبديله في لحظة تلك
الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالدين لا وجهه اما بان لم يجه
انه مفارقة ثم اذا حدث العلم وحصل الصورة النوعية زال تلك الهيئة
المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يذكر في دها
لان صورة فسادها قائم بالدين كاني لاعتراض بخلاف النفس لا امكان فسادها
بمعنى ان يقوم بالدين لانه ميان ولا ما لان امكان حدوث النفس قائما به
لانفائه فلا يمكن فساد النفس فان قبل اذا حاز ان ذكر الاستعدادات
لصورة النوعية موجبا لاستعداد حدوث النفس فلم لا يجوز له ان يكون
استعدادا لحدوث لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداد لانعدام النفس
احاطا بان استعداد الدين لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول
جميع العلم لان النبي لا يحصل الابداس عليه بخلاف عدم لصورة النوعية لا يستدعي
لانعدام النفس لجواز ان يكون لانه مشروطا فان قلت هذا من الصورة
لا يلزم فساد النفس الا بهجوز ان يعدم النفس بحسب عدم الصورة
فجاز ان يكون الدين مع تلك الهيئة لمخصوصة الابداس لان الصورة النوعية
لا مكان فساد النفس فتقول لا يجوز ايضا لان العلم تمامه ضروري
جهة مقارنة النفس للدين بل من جهة زيادة البساطة علاخره ان يكون
الدين من هذه الجهة موضوعا لامكان فسادها بخلاف عدم وجوده

بانار دعوان انها عصر لا يلزم العلم بانكارها من الاضغلة والاحراق فبعد العلم في العلم اصوره
بل الله التامة لازم كإفعله الشارح ولا يبقى يبارد قيد التماس في وصف العلة كما فعله صاحب المحاكات ثم لم يزل
شبه كلامه على ان الله اذا تاملت ذات الله التامة بخصوصها اكل مستلما للعلم بالهية ومعه لا يلزم

قال المحاكات رحمه الله تعالى في شرحه على قولهم لا يكون له ان يكون له ان يكون له
 قال المحاكات رحمه الله تعالى في شرحه على قولهم لا يكون له ان يكون له ان يكون له
 فيكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له ان يكون له

المسارح في قوله (وطاوا وانصاليه العقل الفعالي) هو ان تصور النفس
 العقل الفعالي لان النفس انما هي العقل الفعالي العقل الفعالي
 المستفاد والعقل الفعالي يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس العقل الفعالي
 وهو لازم لاجد المحاكات لان اتحاد النفس انما يجز من العقل الفعالي
 من حيث هو الاول ويتلزم تجزئة العقل والساق على النفس بمسرح
 المعلومات على ان المحال المذكور في اتحاد النفس بالعقل قائم في اتحاد
 النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالعقل ثم ههنا يلزم محال
 آخر وهو اتحاد الذات العاقله لاتحاد كل منها بالعقل الفعالي كما مر منه اتحاد
 العقول المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالقصد منها
 ان القائل بهذا الاتحاد وهو فرود بوس وله كتاب في تقرير هذا
 المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون
 الاغصبا قوله (ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي) اعلم ان مستوي
 الشيء شيئا آخر يطلق على ثلثة معان انتقال شيء من صفة الى صفة
 كما يقال صاوم الله هواء والاسود الايض وانتقال الشيء الى ما يترك عنه
 ومن غيره كما يقال صار الخشب سيرا وهذا المعنى مفعولان وكون
 الشيء عين شيء آخر وهو غير مفعول هذا يحصل كلامه لكن في عبارته
 خطأ فاحش وهوانه قد اخترع لاصار اسم مفعول وهو البصير ونصب به
 اياه والفعل الناقص ليس بمفعول ولا واقع على شيء وخبره ليس بمفعول
 بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة ولو فرضنا فرض محال ان له مفعولا
 فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى فلان مصيرا
 قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف
 يكون له مفعول فلا يقال زيد صار ابنا وعمر مضر وبن زيد
 بل مضر وبن زيد ومضر وبن زيد فهذا كما ترى خطأ في خطأ في خطأ
 وكأني انما وقع فيه لما وجد في المتن ان كان المعلوم تابنا ومصبرا اياه
 واظن ان الشيخ قال وصار اياه لان الكلام في صيرورة الاول تابنا فهو
 صار اياه فطغى فيه فلم يسمح بقوله (وتقرره ان ههنا امرين) لابد
 لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم مفعول ناصبا اياه فنقول على
 هذا الفرض اذا اتحاد شيئا فصارا شيئا واحدا فههنا
 امران ماقبل الاتحاد وهو شيئا وما بعده وهو شيء واحد فالامر ان

المسارح في قوله على السمع ان العلم
 مقدم على الاتحاد حيث قال والمثل
 حكم على الاتحاد فعمل العقل الاول
 اولاً لم يوجد وجه هذا الانتفاض
 ثم اخبر قد تقرر ان فعل الواجب
 انما هو بالاختيار وقد مر مرارا
 في الشرح والمحاكات وقد صرح
 بذلك الشيخ والشيخ ابو نصر وعلى
 ما حققه الشارح يلزم كونه فاعلا
 موقفاً وذلك لان في صيرورة المفعول
 بالاختيار لابد من العلم على
 الاتحاد وعلى تحقيق المسارح لا يكون
 مرتبة العلم سابقا على الاتحاد
 بل الاتحاد كان سابقا على العلم كانه
 سابق على وجود المفعول اذ على
 هذا التحقيق العلم بالمفعول هو وجود
 المفعول عنده فان الزعم ذلك بناء على
 انه لا يلزم من كونه تعالى فاعلا
 موجبا بالنسبة الى المفعول الاول بل
 الاختيار عنه تعالى لجواز كونه فاعلا
 بالاختيار بالقياس الى ما بعد المفعول
 الاول والمثل السابق على الاتحاد
 اللزيم في الفعل بالاختيار باعتبار
 ان صور سائر المفعولات مرتبة
 في المفعول الاول فنقول على المذهب
 المشهور من الحكماء وهو ان حصر
 عليه الواجب عليه قريبة في المفعول
 الاول لزم في الاختيار عنه تعالى عن
 ذلك مع ان هذا تعسف ظاهر فتأمل
 (قال المحاكات ولا يحتاج في ادراك

تلك الصور الصادرة) اقول لما ذكر ان هذا البيان خطابي لا يجدي المناقشة بان الصور
 انما تستفيض من واهب الصور لاشوا ان كثيرا من الافعال الصادرة للحركات وما ياربها انما يدركها بصورة
 عقلية مغايرة بغيرها والحاصل ان علمنا بها علم حصولي لا علم حضوري (قال المحاكات كانت جميع صور الموجودات

ان يكون موجودا او معدوما من غير ان يكون له وجود
 والاخر معدوم فان كان المعلوم هو الثاني لم يحصل من الاتحاد شيء
 وتظهر الحقيقة لتلك الاتحاد وان كان المعلوم الاول امتنع ان يكون
 ثانيا له بوجوده ومن الممتنع ان يكون المعلوم من الوجود وهذا معنى
 قوله فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا وصيرا اليه فان قلت المقروض
 ان الاول صار ثانيا لا بتصيرا اليه فكيف بطل كونه تصيرا اليه امكنه
 ان يكون بالعرض هذا ذلك فقد صار ذلك هذا وكل منهما صار ومصير
 ومن ثم قال على الاتحاد هو كون الصبارا بعينه صار ثانيا مصيرا اليه
 ومن ذلك هذا الوجه قد علم ان قوله هو له حديث بعد ذلك شيء آخر
 اوله يحدث حسو في الكلام لاسال عنه خصص بطل هذا الكلام
 عن اختلال كما ذكره الامام قوله (الصورة العقلية) فيجوز
 بوجه ما ان يستفاد العلم اما ان يكون مستفادا من الامر الخارجي وهو
 الانفصال والامر الخارجي مستفاد منه وهو العنق اولاهذا ولاذاك
 كالمثل بالتمثل فتقوله ويجب ان يكون ما يفعله واجب الوجود من الكل
 على الوجه الذي منظور فيه لان اتفاه الوجه الاول لا يدل على تحقق
 الثاني والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحال
 كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني وحاصله
 من ذلك لا من غيره لما من امتناع احتياجه الى الغير في الصفات الحقيقية
 قوله (اشارة الى اخافته بجميع الموجودات) المطلوب ان الله تعالى
 عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته حلة لجميع الموجودات
 والعلم بالذات يقتضي العلم بالمعلول لان العلم التام بالذات هو العلم بها من جميع
 الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يقتضي العلم
 بالوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة اما طولا
 كالمعولات المترتبة المنتهية اليه واما عرضا كسلسلة الحوادث فانها
 لا تنتهي اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث لالي اول بل في العرض
 لان كل واحد من الحوادث لا مكانه مستند اليه بالوسائط واعلم ان استدلال
 القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته حلة لجميع
 الاشياء والعلم بالذات بوجوب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء
 فورد عليه انه ان اريد ان العلم بالذات من حيث ذاتها المخصوصة بوجوب

حصوله وهو ان يكون له وجودا
 ولا شك ان العلم بالذات لا يقتضي العلم بالمعلول لان الكشف لا يقتضي
 حصوله ولا ان يكون له وجودا
 علم بالوجودات بل في وجودها
 ولا شك في العلم بالذات التي لم يتحقق
 اصلا ولا بالموجودات بل وجودها
 ولا شك في علمها ثم علمت على آخر
 من جهة ان صور الخلق من كونه
 في العقل بل في جميع الجواهر المجردة
 العقلية وكان هذه الجواهر حاصلة
 عنده مع ما تسم فيها كذا تسم
 فيها صور كثيرة بحضرة احدنا
 وهذا العلم وان كان ادون من الاول
 لانه كان محصورا في وجود الموصول
 صورته المرتبة فيما يحضره وهذا
 العلم نوع من العلم الحسولي ان كان
 الانكشاف بارتمام الصورة لكنه
 لا في العاقل بل فيما حضر عنده فعلمه
 بتلك الصور وان كان حيا حضوريا
 كلما بالصور الحاضرة فينا لكن علمه
 تعالى بذوات الصور كان بسبب
 تلك الصور كعلمنا بالاشياء المرتبة
 صورها فينا ولا فرق الا بان تلك
 الصور فينا هي تسمية في انفسنا
 وفي شأته تعالى مقتضى لذاته لكن
 لاشئ انه اشتمل لان العلم بالمعدومات
 والموجودات قبل وجودها وبعد
 عدمها لا يتصور الا بهذا الطريق
 لا يجري ايضا الطريق الذي اختاره
 الشيخ اهل الشيخ لهذا لم يذهب الى
 العلم الحسولي في شأته تعالى حتى يحيط
 علمه بالموجود والمعدوم قال المحاكات

فهذا الكلام من الشارح يشاقص ما صرح به القوم في تحقيق علم الواجب (اقول هذا اعتراض سيورده
 الشارح على الشيخ والحق ان هذا وارد على ما حققه الشيخ وليس له اختصاص بتوجيه الشارح كلامه بيان
 ذلك ان الشيخ ذهب الى ان علم الواجب بمعلولاته علم حصولي يحصل بارتمام صورة العلوم في العالم وقد يتحقق

نفساني بطولاه علم حضوري اذ حقت لا يلزم انقسام المادي في الجرد ولا يلزم التغير في صفته تعالى لأن العلم بهذا الصق كان عين العلوم وليس صفته العلم فهم يحصل العلم من جهة وصف اضافي اعتباري وهو كونه بمجر الظاهر الاشياء وتنكشاف عليه ﴿ ٤٤١ ﴾ هذه ولا يحصل من جهة وصف حقيقي العالم فلي هذا الصق يسهل

تعلق العلم من الوجه تعالى بالجزئيات المادية المتغيرة على الوجه الجزئي ولا يلزم محذور اصلا وكذا اقول على ان يكون صور جميع الجزئيات المادية مرتبطة في بعض القوى كالفكر المتطبعة الفلكية على الوجه الجزئي وتلك القوى مع تلك الصور حاصرة عنده تعالى فمع هذا الوجه ايضا يمكن له ادراك الجزئيات المادية والاشياء من غير ان يكون تعالى محل رسم الصور المادية من غير ان يمتد في صفاته الحقيقية لان هذه الصور صفات تلك لقوى المادية والتغير فيها جائز كذا ينبغي تحقيق المقام (قال المحاكات والمحق له) الذي لا يشوبه الخ) اقول فيه بحث دلا يبعد من الالهام اطلاق العلم بالوجه الجزئي على العلم بالشيء ان حيث تمتد في زمان مخصوص من حيث حال او ماض او مستقبل او قطع الطر عن ذلك فريد ماض آفتان الشيخ محمد قار يار تمام الصور من العلوم في الواجب و رسم الصور لمادية الشخصية ان كان محققا من صفاته لا نقابية الماض في لمح محال عند الشخص وسائر تفصيل اذ طهر ان بمجرد حذف تلك الاوصاف الثلاثة لا يخرج من الجزئية والشخصية الماسة لارتسام صورها في المراد العاقل نعم اركان المانع من تعقل الجزئيات المادية محرم من غير صفته تعالى

للاورقانه ليس من ذاته بل يشارك الاول وهو علمه قال الامام في شرح هذا الفصل من ارب العلوم ثلاثة اولها علم الاول قال علمه بذاته وبشيء من ذاته لانه من ان علمه بذاته علمه بغيره ثم علم العقول بعلامها وسلولاتها لكن علمها بعلامها ليس لها من ذواتها بل من قبل علمها وعلمها بمحاولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلم موجب العلم بالعلوم والعلم بالعلوم لا يوجب العلم بالعلم والفرق ان العلم لذاته الخاصة موجبة للعلوم الخاصة في علمت العلم بذاته لمخصوصة علم ذلك المعلوم واما للعلوم فاحتياجه الى العلم ليس لذاته لمخصوصة بل لاكتانه والامكان لا يوجب الى علمه لمخصوصة بل الى علمه ما لا لاقتدر كل معلول تلك العلم فلي يمكن تعيين العلم من لوازم ذاته لم يلزم من العلم بنفسه لم يمتد الميتة فاقول عامة بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما لم يوجب العلم بالعلوم العلم بالعلم فهي لا يعلم علمها من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم لنفسه فاه حادث يحصل من فهم العقول بحسب استمدادات مختلفة هذا كلام الامام وهو صريح بما ذكرنا ولين شري اذا قيد العلم بالعلم كيف يفرق بين المقصدين فان العلم بالمعلوم من جميع لوجوه يقتضي العلم بالعلم كالمعلم بالعلم من جميع لوجوه يقتضي العلم بالمعلوم قوله (وهو يكون الاول موصوفا بالصفات غير ضافية ولا سلبية) وقد اجمع الحكماء على ان علمه انصافه تعالى بصفات غير ضافية ولا سلبية والا لزم ان يكون فاعلا قالا وقول بل للمعلوم الاول غير مباين لذاته لان علم الله تعالى لما كان هو حصول الصورة فيه والعلم مقدم على الابداع فيعلم العقل الاول اولاً ثم يوجد فيكون صورة العقل الاول مستندة الى الاله تعالى ثم العقل الاول فالمعلوم الاول لا يكون معلولا ولا فهو مقارن لا مباين له قوله (اقول المانع زعم شارحنا عاود الله تعالى غير معلول) ولما كان المطلب دقيق يستند الى العلم في باي النظر وكان طريق الطالب ان تقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان ولم يكن يتقدم قياس الشعر هناك لبعد المقام عن حد التخييل وكان قدم من المقدمات ما يمكن ان يجادل به شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابة يحصل الفطن ثم تدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين اما لدليل الجدل فان يقال بناء على الدرس لا ينبغي ان علم الله تعالى بغير محسوس يكون

لا يمكن توجيهه بما ذكره ﴿ ٥٦ ﴾ صاحب المحاكات لكن الكلام في انه كيف يرسم صور الجزئيات السادسة في الجرد الصريح ثم اقول على هذا المقام انه لو كان المانع من تعقل الواجب الجزئيات المدعية لزوم التغير في صفته تعالى لم يمتد علمه لبعض الكليات المتغيرة فان اتواع المركبات المتولدة بعضها حادث بلا شبهة

فلا قيلتم قد علمتم تعالى 4 فان قيل بل نعلمه لان حيث انه متغير قلت فكذلك الجزئية ليست الثبوتية فلا معنى لقولهم انه لا يعلم الجزئية دون الكليات اللهم الا ان يقال لما كان هذا الحكم اى الثبوتى الجزئى استعمل وانظر قالوا هكذا والا فالمراد انه لا يصلح التغيرات من حيث ﴿ ٤٤٢ ﴾ الثبوتية هذا نهاية التصديق

فى هذا المقام والتكلم على التوفيق
(قال الشارح فان العالم يكون زيد
فى الدار يتغير علمه بتغيره عن الدار
الح) اقول هذا حق وان قيل ان العلم
كالقدرة صفة واحدة ذات اضافات
مختلفة كالقدرة فالتبر لا يقع الا فى اضافات
لا فيه نفسه (قال المحاكات لكن ظاهر
كلام الامام النفس الح) اقول يكرر
الجواب عن هذا النقض بل الاضافات
الخاصة ليست كمالات متداخلة
لصدقاتها لا تغارها فى نفسها
الى غير موصوفها وذلك لا يزيل كونها
وجودية ولهذا قال فى بحث النفس
التام ان الافتقار من جهة الصفة
الاضافية لا يوجب الفقر ولا ينافى
النفس التام واما الجواب الاخر للشارح
ففيه بحث اذا لاضافات وان لم يكن
موجودة عند الشارح لكن عند
الحكماء الاضافات موجودة فى الخارج
على ما هو المشهور وحل الوجودى
على غير هذا المعنى بعيد جدا فاعلم
فهذا الجواب لا يطابق اصولهم
ويمكن الجواب بانهم لم يقولوا بوجود
جميع الاضافات بل بعضها فى الجملة
(قال المحاكات والجواب اننا لا ندعم
ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل
المختار) اقول لعل غرض الامام انهم
وان قالوا فى الفقهات تعالى فاعلم مختار

ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشية واجبة وعدم المشية محتمة فهذا يرجع
الى الانجاب والجملة اذا حكمت المشية واجبة بلا اختيار فيها قطعاً لتسلسل وعند تحققها وجب صدور
التعلل لانه حرة اختار العقل الشامة وعند الحكمه امتنع تحلف المعلول من هاته الثبوتية فلا مجال لهذا السؤال

إذا قيل لم فعل ذلك قيل لتعلق النسبة به وإن قيل لم تعلق النسبة به قلنا ليس له اختيار في ذلك بل هذا متعلق
ذاته فيقطع السؤال وأما عند الكثيرين الذين فسروا الاختيار بمعنى صحة الفعل وانترك فيتوجه هذه النسبة
اذني كل مرتبة ﴿٤٤٣﴾ عن المراتب يمكن التوك فيتوجه انه لا يمكن له التوك وكان اولى بالنسبة الى كل

مطلوبات في اختيار الفصل (قال
الحايات فيجب ان يقال الله تعالى
كامل بالذات خبير بالذات فكيف
يوجد منه الشر والثنا قص)
اقول للامام ان يقول هذه المقدمة
مقدمة خطاية غير مسموعة في المقام
البرهاني فان استدلل عليها بالهلا ب
من المناسبة بين الفاعل وأكارة فله
ان يمنع تحقق المناسبة من كمال
الوجود فان فاعل المادي قد يكون
مجرياً وفاعل الحادث يكون قد بما
وفاعل الممكن يكون واجبا الى غير
ذلك بل الوجه في توجيه الاشكال
ما صورناه وهو موقوف على كونه
تعالى فاعلا مختاراً بالمعنى الذي ذهب
اليه المليون وعلى كونه افعاله تعالى
متصفة بالحسن العقلي على ما ذكره
الامام (قال الشارح الاول مالا
شر فيه اصلاً) اقول لا شك ان
الكلام في الشر بالعرض لان الكلام
في الوجود وهو شر بالعرض وحيث
نقول لما احتد الحوادث مثل الصمت
والوباء وماشاه الى العقل افعال كان
القول شر بالعرض وسفلا على الشر
في الجملة اللهم الا ان يقال المراد بالشر
ههنا ما كان سبباً لذاته لما هو شر
بالذات والعقل لا يفضل الصمت لذاته
بل انما يفعل ما ترتب عليه ذلك مرتبة
على العقل بالعرض وقس عليه فتأمل
(قال الحايات ولا خفاً في ان اتفاح
النسبة يتوقف على التفرع جميعاً)

ثم لما استحصل نحن التعليل مطلوب به هذه المقدمات الخطاية برهن على
المطلوب بأنه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته على تعلقه
وثبت ان العلم بالذات عالم بالمطلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول
العلوم نفس تعلقه ذاته لا كان الثابتان محدثين يلزم ان يكون المعلولان
محدثين لا محالة وكان تغاير التثنية ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير
المطلولين بمصعب الكليات والجزئيات حيث صدرت من الله تعالى والصدر
عنه التعليل يلزم ان يكون الله تعالى عالماً بهما من غير كلفة في ذاته واما
الجواهر العقلية فلها صفان من التعليل احدهما علما عليها بمطلولاتها وهو
عين معلولاتها والاخر علما بعبادها لمطلولاتها كعلمها بالله تعالى
وعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم يكون يحصل صور فيها على طريق
الاشراق من المبدأ الاول فالخاسل ان علم الله تعالى هو حضور سائر
مطلولاته عند الله تعالى ومثل المعدومات لما سكنت حاضرة عند
العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى
ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالماً بجميع
الاشياء من غير تكرار في ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى بالاشياء هو غير
الاشياء عند الله تعالى ويميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب
سورة فيه واذا نسب التمييز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج
الاذات الله تعالى وذوات الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله تعالى بمعنى
تميز الاشياء عنده او نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام
لطيف دقيق جدا والله وان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوى متين
في دفع الاسكال قوله (رد الفرق بين ادراك الجزئيات) حاصل كلامه
ان الجزئيات طابع مخصوص بمخصصات بعضها اعتبار ان من حيث هي
طابع ومن حيث هي مخصصة بالمخصصات فتعلقها من حيث هي طابع
تعلقها على وجه كلي وتعلقها من حيث هي مخصصة تعلقها على وجه
جزئي واحكامها بالحكمة الاولى لا تتغير بخلافها بالحكمة الثانية ونحن نقول
الجزئيات من حيث انها مخصصة بمخصصات معلولات الواجب وقد تقرر
عندهم ان العلم بالذات يوجب العلم بالمطلول فيكون الله تعالى عالماً بالجزئيات
من تلك الحكمة فلو كانت غير من تلك الحكمة يلزم تغير علم الله تعالى وانه محال
فهذا الكلام من الشارح ناقض ما صرح به لقوم بل ما صرح به في تحقيق

اقول ليس كذلك بل الشارح سلك طريقاً آخر لتوجيه كلام الشيخ لم يتوقف هذا التقرير على كونه تعالى فاعلاً
بالاختيار ولا على كونه الافعال متصفة بالحسن والتابع العقليين وتقريره كما يدل عليه عبارته ان الشيخ ليس فرضه
ان ههنا لا متوجهاً وكان في صدد بيان جوابه بل ان الملا سفة لما بحثوا عن افعاله تعالى ووجدوا في افعاله

ما يكون شرا في الجملة بمقتضى كنهه صدور الشر عنه تعالى مع انه كان خيرا بالذات ويمكن ان يكون قوه بما هو خير
بالذات بحسب القاعدة وكان لما اداته بوجهه متجاوزا لو ان كان خطايا هو انه كيف يصور وبطل صدور الشر عن
الخير بالذات مع ان التماسه بين المؤثر والمرتبطه كنهها خيرات ولا يخفى ﴿ ٤٤٤ ﴾ ان شيئا من الثمورين

لا توقف على منع مقدمة واحدة بما
ذكره الامام فضلا عن توقفه على منع
للمقدمين جميعا (قال له كانت واما
قول الشارح انما الهلاك السرمد
ضرب من الجهل والارذيلة فليس
يختص على الحق) اقول لارذيلة
للكورة في الشرح ليس هو المذكور
في الحق لذكر الشارح هذا بعد
الجهل اشارة الى ان الجهل الكال
انه يوجب الهلاك السرمد لكونه
ارذيلة عقلية لان عند الغلاسة
المتفاوتة من جهة الارذائل فهذا
كانت من الجهل عاملا ولا يختص
(قال له كانت اجابوا بار الله تعالى
كامل وجود المعصية الخ) قول
الظاهر في الجواب ما قالوا ان العلم
تابع للمعلوم دون العكس فليس العلم
بالمعصية سببا للمعصية حتى يجب
المعصية بوجوب فعله تعالى بمعصية
زيد لانه سببها لان زيدا يصح
لانه قد علم الله تعالى معصيته ومن
المعلوم ان وجوب الشيء المقارب
اللازم لفعل لا يجعل ذلك اضطرارا
بحيث يقع الفعل التكليفية والالزام
ان لا يحسن التكليف والامتناع البتة
ولا يحسن ان يتعلق بغيره ومن العلوم
انه ليس كذلك وهذه اشكال قوي
يرد على من قال بالحسن والقبح العقلي
سواء قال بان افعال العباد مختوفة له
تعالى او مختوفة لنفسه بانه لم يقرر
ان التعلق به الله تعالى محال سواء

سلم لواجب ولحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث
انها متعلقة زمانا تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعاقبة
زمانا تعقل بوجه حقيقي لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق
بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب
اسبابها حصل عنده صور الموجودات المتزمنة ولا يتغير العلم بها
بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة
ان وجوب المعلول من الجهة الزمانية ليس زمانيا اذ لا يتعلق به بالزمان اصلا
وتوضيح ذلك ان الممكن يساوي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد
اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده
وكل عاقل عالم بفعل اسباب وجوده واسباب عدمه يكون متريفا
في وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فانه اذا عرف اسباب وجوده عرف انه
يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه عرف انه يمتنع ولا يكون
عنده امكان لوجود او امكان الصمم واذا عرف اكثر اسباب وجوده
على وجوده وبطل ذلك الظن بحسب ما فان كثرة الاسباب مثله
ان وجد ان الكثر زيد يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا
ان زيدا سمي الى زاوية وعرفنا ان ماعلى رأس الكثر من الحشبة
وغيره ينكسر بحركة زيد لم يمرض لنا شك في انه يجد الكثر فقد علمنا
وجوب وجدان الكثر بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال النجم يحكم
بمحوادث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها
فلم نأبرض له القاطع في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا
بجميع اسباب كل ممكن فلا بد ان يكون محيطا بجميع الممكنات وبامتناع
وجودها حين علم اسباب عدمها فلامكان في علم الله تعالى لانه مزود
عن التردد والشك فانه تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمتها
الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان
الماضي وبعضها في الزمان المستقبل قلنا العلم بالجزئيات من هذه الخيرية يتغير
بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علمنا متناهي عن الدخول تحت
الازمنة ثابتا ابدا لدهر ومثاله ان النجم اذا علم ان القمر متهرك في كل يوم
كذا والنجم متهرك ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة
او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل مثلا في وقت معين وهذا العلم

كان دله توجده او تخارا اذ عند جميع ما توقف عليه الفعل لوجاز تخلف الفعل وجاز وجوده فرضنا ﴿ ثابت ﴾
وقوعه معه تارة وعدمه معه اخرى فليزم ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان العدم بلا مرجح فان قيل
اما في زمان الوقوع يحصل امر آخر هو الرحم قلنا قلنا بكن مافرضنا جميع الموقوف عليه هذا حق واذا ثبت هذا

فتقول الاضلال الصبا ذرة عن البسند ظاهر ان كان فاعله هو الله تعالى فلا يحسن التشبيه والصلابة في عسلان
البياد وان كان فاعله البسند فان كان لا بالاختيار فكذلك فتقول قيل لازادته الصلابة ذلك التعلل الذي هو الجزر
الاخير للملة الثامنة لم يجب ﴿ ٤٤٥ ﴾ العقل ويدها يجب ان كان صدورهما عن الله تعالى فيتوجه السؤال

المسكور اذ ما لم يتحقق ذلك الجزر
من الله تعالى يتحقق ذلك الفصل وقوعه
ليس نفس البسند وان كان صدورهما
عن البسند فان كان بالاختيار فلا بد
لصدور الارادة من ارادة اخرى
ويخل الكلام اليها حتى يتسلسل
والقول بانها اعتبارية محضة يقطع
التسلسل فيها باقطاع الاعتبار
خلاف البديهة على ما صرح به
بعض الافاضل وابيض اذا رجحنا
انفسنا لم نجد ارادة اخرى فينا
نقطعت تلك الارادة وان كان لا بالاختيار
فيتوجه السؤال المذكور اذ يقع
عند العقل عقاب احد بفعل يصدر
عنه بسبب امر صدر عنه بلا اختيار
وبعد صدوره عنه بلا اختيار وجب
صدور ذلك الفعل عنه كما اذا
سقط شخص من علو جبل الى
رأس شخص فكدسه ولا ينبغي ان
هذا الاشكال بالترتيب الذي ذكرنا
قوى جدا لا يندفع بالوجود المذكور
في المتن والشرح والمحاكمات ثم اقول
هذا الاشكال وارده على المعقولة دون
الاشاعر لانهم لم يقولوا قاعدة الحسين
والتعجب العقلي بل الحسن ما يحسنه الله
تعالى اما بقوله اوقفه وكما الفصح
ما يفضله ولا كمال هؤلاء نقول قاعدة
الحسين والتعجب العقلي لم توجه انه
لا ينبغي له افعال عذابهم وعقابهم فعمل
لم يذكر لهم اختيار فيه بل على الذي
قررنا لان هذا راجع الى ان هذا اخرج عند العمل وقد عرفت بطلانه عندهم بل ما يرضاه الله تعالى هو عين الحسن
عندهم ولا يرد على الحكمة التافين لاختياره تعالى بمعنى صحة الفصل والترك اذ على تقدير القول يتحقق
الاختيار بالعقل الذي يذكور الذي ذهب اليه الحكمة كان المحقق في البسند هو الاختيار المشوب بالايجاب

ثابت له حال المقتضية وقبلها ويدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المقارنة
فأدعى اليوم فان علم بذلك كان جهلا ولا يلزم التغير والحاصل
ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس
في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا
واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم المكتنات هكذا ينبغي
ان يحقق هذا المقام ويحذف عما تسرع اليه الاوهام قوله (اي منسوبة
الى مبدأ طبيعته النوعية موجودة في شخصه) يعني كما اذا أخذ الجزئيات
من حيث انها طبائع كذلك اتخذ الاسباب من حيث هي طبائع فالعلم
بالجزئيات من حيث انها طبائع يجب باسباب مأخوذة كذلك لا يغيب
وقوعه وانما نسبها الى مبدأ كذلك اي التماثل منسوبة ولم يقل معلولة
لبدانوعه في شخصه لان الجزئيات من حيث هو جزئي لا يمكن ان يستند
الى الطبيعة من حيث هي بل الى صفة جزئية واقول لو كان الكلام
في الجزئيات من حيث انها طبائع في الجزئيات استنادها الى الطبائع فعلوم
من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك انه
اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية
بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف
على العلم بكون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر في تلك
العقدة في ذلك الوقت امر سلكي وان انحصر موضعه في شخصه
قوله (هذا الفصل يشتمل على قسمه الصفات) الصفة اما اضافية
محضة كالابوة والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد
والبياض واما حقيقية ذات اضافية وهي اما ان يتغير بتغير الاضافة كالماء
فانه صفة حقيقية توجب تغير اضافاته لغيره ولا يتغير كالفردية على ما ذكر
وتقرر اعتراض الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التي للفردية
احوال لذات الله تعالى فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع احوال ذاته
تعالى حتى صفاته الحقيقية وتحرير جوابه انا لاننا لم نذكر الاضافات احوال
ذات الله تعالى بالحقيقة بل بالعرض فان العارض لذاته هذا الامر السلكي
الذي لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر السلكي وثابتة له
سلما لكن الاضافات لا وجود لها في الاعيان وتغير الاعتبارات العقلية
لا يضر وانت خير من الجواب الاول انما يتوجه لذلك التفاضل باضافات

قررنا لان هذا راجع الى ان هذا اخرج عند العمل وقد عرفت بطلانه عندهم بل ما يرضاه الله تعالى هو عين الحسن
عندهم ولا يرد على الحكمة التافين لاختياره تعالى بمعنى صحة الفصل والترك اذ على تقدير القول يتحقق
الاختيار بالعقل الذي يذكور الذي ذهب اليه الحكمة كان المحقق في البسند هو الاختيار المشوب بالايجاب

ولا يفتي ان ما ذكره كبرنا في الجدل جار في العصبية شانه تعالى فتقدم التفتق في شانه تعالى ايضا هو الاختيار المشوبه بالايجاب فاذا قال العبد صدور العصبية حتى يتم اختيار صرف فلم يعاقب في شانه تعالى ان يقول صدور القلب واذا قال مني ايضا لهذا الوجه بعينه فليس لك اسؤال عنه والذي ﴿ ١٤٦ ﴾ يدل عليه الاصول

الحاصلة بالنظر والاحتلال ان لا معنى للاختيار الا بهذا الوجود دون الوجه الذي ذكره للتكون وحيد يتبع الخلق وكان الاختيار مشوبا بالايجاب فاذا لم يقل بنى القاعنة للسكونية كما اختار الاشاعرة فينصير الجواب فيما قررنا فلا بد للمعتزلة ان يلتزموا ان الاختيار في شأن العبد وفي شانه تعالى كان مشوبا بالايجاب ونقصوا عن الاشكال المذكورة بما قررنا فالخلاص من هذا الاشكال بالتصور الا بالقول بشاىة الايجاب في شانه تعالى وقد قال به بعض المتكلمين ايضا او بالقول بنى الحسن والقيح العقلى ولعمري ان تحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما لم يحسم احد حوله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله اعلم بحقيقة الحال وحقه المآل (قال ايضا كانت فقول نحن لا نلتذ بنيل بل الالتذاذ) اقول لا يمكن انكار تحقيق اللذة في تحيل المحسوس نعم ليس مثل اللذة التى فيوصاله فلا صوبان يقال ان لم يحصل النيل بالقياس الى ذات المحسوس لكن يحصل نيل صورته الخالية وهذه الصورة ايضا محبوب مطلوب من حيث انها صورته لكن لا نيل عنه وبهذا القدر من المحسوبة يحصل اللذة فتأمل (قال ايضا كانت لكن النيل وهو وجدانه يتوقف على وجوده) اقول فيه بحث لان حصول اللذة في العلوم بالنيل الى الصور العلمية الى معلوما بها ﴿ والترتيب ﴾ بل انما يشترط النيل الى معلوما بها فيما اذا تعلق اللذة بمعلوما بها مثلا فرق بين ان يلتذ لا بمحسوس وبين ان يلتذ بتصوره ففي حصول اللذة الاولى وهي اكل من الثانية النيل الى ذات المحسوس وفي حصول اللذة الثانية

القدرة لكن ظر كلام الامام انتقض الاختلافات المحضة كقبليسة الله تعالى وحسينه ويعدونه بالقياس الى حالت ما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجار تعرضا لحدث في ذات الله تعالى في صفة بعدد بعضها او يزيد عنها صفة بعد وجودها واذا جاء ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية وحيد من الجواب الثاني لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امورا تارئة لا تقرر بها في ذاته عندهم فلو لم يضر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات مدلهها عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاعتبارات فان مدلهها في بعض الاوقات ليس بمحال قوله (واعلم ان هذه السرافة تشبه سرافة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام) هذا سؤال وارد على ما فهمه لاعلى ما حققناه فان العلم الجزئ المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المأقوس من الزمان فلا كما صرح الشيخ ههنا واما ن ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجماعية فنشوع انما هو لقياس اليها بالانساسة الى الواجب عن اسمه قوله (واقول في تقريره لسكان صور جميع العقولات) قد بان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هي مقولة حاصلة في العالم العقلى وانما لم يقل في ذات الله تعالى ليستقيم على مذهب المصنف والشارح وهذا معنى القضاء اعني وجود الموجودات في العالم العقلى ثم لما كان للواد في العالم العقلى صور مياينة استحال ان يفيض دفقة على المواد والاشتمع المائات او لا يفيض اصلا فانه حقا للسادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمة الله تعالى خلق ذلك عبر منقطع الحركة يختلف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حر ككاته فيرد صورة صورة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر اعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان بمنحج الوجود في الازل والشارح انما قدم هذه المقدمة لتعريف ماهية القضاء والقدر والجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها في الازل ولكن باعتبارى الاجال والتفصيل واما الصور والاعراض الجماعية فهي موجودة فيها مرتين مرة في لازل بجملة ومرة فيما لا يزال مصلة واما لتنايه فهو علم الله تعالى بالوجودات على احسن الظلم

وجوده) اقول فيه بحث لان حصول اللذة في العلوم بالنيل الى الصور العلمية الى معلوما بها ﴿ والترتيب ﴾ بل انما يشترط النيل الى معلوما بها فيما اذا تعلق اللذة بمعلوما بها مثلا فرق بين ان يلتذ لا بمحسوس وبين ان يلتذ بتصوره ففي حصول اللذة الاولى وهي اكل من الثانية النيل الى ذات المحسوس وفي حصول اللذة الثانية

يكتفى حصول صورته في الحبال والنبل اليه سائل في أكثر العقولات لا يهتق الذرة بالنبل الى نفسها وعينها بل النفس إنما يلتزم بان تدرك ان نفسه مرئجة بالصور العقولة على ما ينبغي فيصير طالما مضاهيا للعالم فأياد رك ههنا هو حصول ﴿ ٤٤٧ ﴾ تلك الصور من حيث انها مطابقة ولا يد من ان ينال اليها الا الى معلوماتها

بل قد لا يحصل الذرة بالنبل الى مطلوب ما تها لكونها امورا مخالفة لمصلحة او غير ملائمة لطبيعته ولكن في نفس العلم بمكمل بلتذ في الدنيا بوجهه لا يدرك الشيء الغير المطابق من حيث انه مطابق ومن هذه الحيثية كالخبر وكالاته فليتنبه واما بعد الموت فيظهر عدم مطابقته فربكن حينئذ مدركا لشيء من حيث كان الادراك خبرا وكالاته لربوا لاعتقاد كونه مطابقا وبعثنا خلق في الحواب اربال هذا له للتداعية والحسرة على ما اكتسبه في الحياة وصرف عمره فيه مثله كمثل من اشترى خنزيرا يد في الطلعة وبعد ظهور الحل عند حصول الضوء حصل له التداعية ولم يزل عنه المها بناء على فرض ان البائع قد حاسب منه وعلى هذا الفرض هذا الشخص قبل حصول الضوء كان مثله اعمامته وهو سأل حيو صاحب الجهل المركب وبعد ظهور الحال يحصل حصول الضوء كان مثله لما قد نال عدم امكان تداركه في الفرض المذكور وهو حال موت صاحب الجهل المركب هذا ما يسرى في قد شرح الشرح وبار ما وقع فيه من الجرح بتفصيل محلات ما افيد في الشرح من التحفيق وتوضيح مرمرات ما افيد فيها من التدقيق والحمد لله على الامام والصلا:

والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينهما وبين القضاء ان مفهوم الغاية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلي والنظام الالهي بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات بوجه واحد ان الافعال الصادرة عنها انما تصدر بحسب ارادة وقصد بحيث لا يفيجوه الى تحصيل الفعل ثم عزم على ذلك له وتحريرك لقوة الحركة الى ان يحصل ذلك الفصل واما للبدا الاول فمنايته اعني علمه بالموجودات على النظام الالهي كاف في اخذ الموجودات ولا يحتاج الى ارادة وعزم وقصد كافي اخذها فانه تعالى مر يد قادر على من غير كلفة الا في الاعتبارات فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات وصور العقولات في العالم العقلي وقادر باعتبار ان له ان يفعل وان لا يفعل فلا شك في ان كونه بهذه الحالة امر اعتباري وله ارادة وعناية باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب الالهي بها فهذه الصفات انما يتغير عنها العقل في الله تعالى باعتبار آثاره وليس شيء موجود في الخارج بل ليس في خارج الا ذات مجردة ومطلوبات مرتبة بعضها لازمة لذاته وبعضها حادثة غير لازمة هكذا يجب ان يحقق قوله (وامور لا يمكن ان يكون فاضلة) فضيلتها يكون بحيث يعرض منها شرماعتها من الحركات وصادقات الحركات كاتار فانها تقتضي الصعود من الارض واذا تصعدت من الارض الى جبرها لم يكن يدمر خرق اجسام معترضة في وسط مسافتها فضيلة النار وهي غاية الحرارة لا يحصل الا باقضاء ما يصادمها فهي ان اقتضت الشيء في بعض الاوقات لان وجودها نافع في المركبات وغيره قوله (وكذلك الاجسام الحيوانية) لا يمكن فضيلتها كما لا يكون فضيلتها الا اذا كان بحيث يمكن ان يتأدى حركتها في الغذاء الى احالته وتشبيهه بالعدن حتى يحصل لها نشو ونماء ولا شك ان فيه خلص صور واكتسبه صور وذلك انما يكون بحر كالت الحيوان مثل اخذ الغذاء وارباده على المدن واحوال الحمار الفريزي الذي هو مثل النصار اي تصرفاته في الغذاء هكذا سمعته وليس منطبق على المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تأدت الى انقلاء الصورة الذي هو فقد ان كمال وشر الا انها ليست متأدية الى اجتماعات ومصادقات مؤدية ومعنى الكلام في المتن ان احوال الحيوانات في حركاتها

والسلام على من هو افضل الامام وعلى آله الكرام والسلام والاکرام على من اتبع الهدى ولم يبع القوي

وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا اى في الجركات والسكنات
يتأدى الى اجتماعات ومصاكات مؤذية فالصواب ان يقال اما تأدى
حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات ومصاكات المؤذية فظاهر
واما تأدى حركات مثل النار وسكناتها وهو الحار التريزى اليها فكما
اذا اورد الدواء الحار البدن ويؤذيه بحسب حرارته قوله (فاذا
قد حصل من ذلك) لما حصل مما تقدم ان الشر قد يطلق على عدم شئ
من حيث هـ غير مؤثر وهو فقدان كمال الشئ وإذا اطلق على امر وجودى
مانع عن الكمال فالشر بالتحقيق هو فقدان الكمال ايضا فقد تحصل مفهوم
الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لائق به او نقول عدم كمال لوجوده
من حيث هو غير لائق به او نقول من حيث هو غير مؤثر ليس هذه الاعتبارات
متشعبة عن معنى واحد وهو مفهوم اشروعه هذا من تنوع استعمال الجمهور
لفظ الشر في موارد قوله (قال انا مثل الشارح هذا البحث ساقط عن
الفلاسفة) لانه لا يستقيم الابع القول بان فاعل اله لم يختار ومع القول بالحسن
والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لا بد
من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر في افعال الله تعالى
انما توجه اذا كان الله تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل
هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا لدائه لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذلك
لاننا لما وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها التحصيل في العقل عدم
سدورها عنه سواء كانت تلك الافعال حيرات او شرورا واما انه لا بد من القول
بالحسن والقبح العقليين لانها لو لم يقل ذلك كان الكل حسانا صوابا من الله تعالى
على ما هو قول الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشرور
ويجب ان يكون فاعل الخير فهذا البحث انما يستقيم على قول المعتزتين بهذين
الاصليين وهم المعتزلة واما الذين يتكرونها وهم الفلاسفة او احدهما وهم
الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول
والجواب اننا لانسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به
كامر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذلك وايضا لانسلم انهم
لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على الامة
الطبيع وسنن فرقه وعلى كون الشئ صفة كمال او صفة نقصان وعلى
كون الفعل موجبا لاثواب والنعاقب والمدح والاسم ولا تراخ في الاولين
اما التراخ في المعنى الاخير فيجب ان يقال ان الله تعالى كمال بالذات حير

بالذات فكيف يوجد منه الشر والناقص وآليه اشار بقوله انما يصحون
 عن كسفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا خفياً في ان اندفاع
 الشبهة يتوقف على المذهبين جميعاً وانما اختصر على المذهب الثاني تعويلاً
 على ما سبق منه في تحقيق الاختيار ثم قال يجب ان يتصور الخير والشر
 في هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو
 الوجود والشر هو العدم وزجبا استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا
 اننا نحكم بان التعقل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية
 والعدمية وجدنا الشر من عدميات فاما اذا نظرنا الى كون السكين
 قاطعاً فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون
 العضو قابلاً للتقطع كان ذلك اضرأ خيراً لانه لو كان جامداً لا يضر عن
 السكين كان ذلك شراً واما اذا نظرنا الى قوة حيوة المقتول والى تفريق
 اتصال بدنه وجدنا شراً فعلمنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر
 وهذا الاستدلال افسر بمجرد لانهم ان ارادوا بحولهم الخير وجود والشر
 عدم ففسر لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة لهم في ذلك
 الى الاستدلال لان لكل احد ان يفسر اي اعطى سماعي معنى شاء وان
 ارادوا التصديق بذلك فهو امتحان في بعد تصوير معنى الخير والشر
 والكلام الان فيه وبتقدير التزول عن هذا القام وهو مجرد تمثيل
 فلا يفيد اليقين والجواب ان المراد بتصوير الخير والشر والتجسس ليس
 باستدلال بل تعيين لمعنيهما من المعاني الواقعة في موارد استعمالات الجمهور
 لطريقا لهما غيرهما حتى يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون
 به فقد ان كمال او عدم شر قوله (لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه)
 اما ان الشر هو الوجود وحده فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو
 غير مقرر والام وان كان شر بالتباس الى فقد ان اتصال الاله برزق واحد
 من الشر فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها ضرور وليست بآلام
 واما ان كثرة الآلام يقضي غلة الشر فقد مر ان الوجود الحقيقي هو
 وجود الشيء والوجود الاضافي وهو كونه سماعي وجود آخر اكثر من
 العدم الاضافي الذي هو الشر اي كونه سماعي لعدم آخر واما ان الفلاسفة
 لا يخلصهم من هذه المضائق ان تصوير الشر وبيان قلته الانفي اعطى
 الشر فقد بان اردفاع تلك المضائق ونحو مجرد هذه المسئلة من الابد

لطيفا لها من الزوائد التي لا طائل مجتهدا فتقول لما بين القضاء والقدر
 والفرق بينهما وبين العلية اراد ان بين كيفية وقوع الشرور في قضائه
 تعالى فان لسائل ان يسأل ويقول في الوجود شرور كثيرة من الزلازل
 والصواعق والحيتات المؤذية من السباع والهوام والقوى الشهوانية
 والعضية التي يستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير
 محص وكذا ذلك العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي
 هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا هو قوف على
 تحقيق ماهية الخير والشر ما ليس هو الوجود من حيث انه مؤثر والشر
 هو العدم من حيث انه غير مؤثر وكل وجود - يدين نفسه وايس في
 الوجود شررا صلا فمربط على الموجودات اسر لا يسر انما هي انما هي
 شرور بل باعتبار انهما تستبع شرورا هي اعدام كالات الفسور كذا
 يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستبع خيرات اي يكون مصدرا
 لكمالات الخير فذلك الوجود يكون شررا وخيرا بالاضافة ولعرض
 وهذا كالشمس فانها سبب اوضح لمركات والحرارات والامواء وغير
 ذلك من الكمالات الا انها ربما تصدع بواسطة البخير والشمس يكون شررا
 بالاسماء الى التصديع التي هو عدم الصحة والشر وان اطاق على الزحود
 لكنه اذا لم يش يكون مستملا على عدم لا يماق الشر عليه الا باعتبار
 ذلك العدم ناسر بالحقيقة من ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء
 ليسر اذ يتبرك كانه جوابا سزا وهو اذ كم قسرا من ماعنا غير الوجود
 وما عليه الشر الصم ونحن نحمد اطلاق الشر على الوجود ولا يكون
 التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود ايس بشر على الحقيقة بل بالعرض
 والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقدام الخمسة انما هو باعتبار
 اي الخير والشر بالاساقفة ولا فليس الوجود شررا اصلا ثم حاصل الجواب
 ان الموجودات الشررا ماع في العضاء الالهية لا كل موجود يمرض
 وفيه شر بل ان يكون خيرات خيره اكثر من جهات شره
 ولا يجوز ان يترك الخير كذا لاجل الشر السرعدا في خلاص
 البحث في هذا المقام (لأن هوى الانسان) تلخيص السؤال
 ان الانسان قوي ذو - والمالب عليهم بحسب - القوة التطبيقية الخبيث
 وبحسب القوة الشهوانية والعضية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور

لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر ظاهرا في نوع الانسان
 وتقرر الجواب ان يقال كما ان للبسدين في الصحة والجمال اقساما ثلاثة
 ما في غاية الصحة والجمال وما في غاية المرض والقبح وما بينهما وهو الغالب
 كذلك النفس في العلم والخلق مثله اقل من في كمال العلم وحسن الخلق
 ومن في غاية الجهل وقبح الخلق ومن بينهما وهو غالب اذا نادى هو
 الجهل المركب دون البسيط فاذا انضم الى الطرف الافضل يكون
 الغلبة لاهل البجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان
 كماله العلمي فلما كان هو المسمى بالفاسق يكون الشر اكثر فتقول الكلام
 في الموجود الذي هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس
 بشر بالاضافة اليه لانه ليس بذاته **قوله** (لانفس عندك) هذا تنبيه
 على توهمات في الباب باطالة احده ان السعادة نوع واحد لا يتال الاكمال
 العلم في لا يكون له علم اولا يكمل علمه في شقاوه فيكون له رتبة واحاب
 يالمع عن ذلك وثانيها ان مركبي الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم
 نجات من العذاب فقلت الشر والحوال ان السداد اما في الاعتقاد فلا يوجب
 لهلاك السرمد الا الجهل المركب واما في الخلق فليس كل خلق ردى
 موجبا للعذاب بل ما عكن في النفس تمكنها بالعلم والموجب للعذاب لا موجب
 الاعتناء بمحدودا منقطعا فيقول العذاب ويحصل السعادة واذا قورل
 ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده فقلت السعادة
 دائما هذا هو المطابق للثبوت واما قول النارج وقوله انما هي لك الهلاك
 السرمد ضرب من الجهل والذلة فلس ينطبق على المسبق لانه
 لم يأت العلم السرمد في ردية بل العذاب المحدود والتمها انما ينجي
 ليس الامن عرف الحق بالرايين وكان نقيضا من الآتم كما يقوله المستر
 فيكون اهل البجاة في غاية القلة احاب بان رحمة الله واسعة ليست وقفا
 على عدد **قوله** (قد كان يجب ان يكون النجوى موجودا في لسان)
 اي الاله التي نظام العالم مربوط بها مثلا ادراك المراتب من جهله
 نظام العالم فالو لا يصير لما حصل هذا الجزء من النظام لما وجد الله
 اهل الصبر والسمع واللس وغيرهما من النظام هكذا وحده الصواب
 لان صدور الافعال الجارية من المد يدرف علمه **قوله** (واستدرك)
 تأكيد للنحو اي الوفاء بالنحو يجب تأييد للنحو واما بعد

الوفاء لاخبار صادق به اولاًقامة في الدنيا كالحود قوله (وتأنظها
مع سائر الجزئيات في العالم العنلى) وجوب سدور النسل عن العبد مع
القول بأنه قادر مختار على مايقوله الحكماء لايجتمعان لانه حيثئذ يمتنع
الترك فيمتنع بلزوم الترك وهو مشية الترك في تصديق القدرة ان شاء تركه
فلاقدرة اصلاً وجوابه ان الملازمة تثبت بين المتعدين مع ان الامتناع
ليس بالذات بل مشية الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن
لايتناقى امكانه ومحصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد
ان وجب ان يكون مطابقة للعالم العنلى وهذا هو القدر فلم يعاقبون على
ذلك وفي جوابه طرائق الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهى ان العقاب
لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له وهذا كالمريض فان الانسان
لما احتاج الى تناول الغذاء ويبقى عند كل هضم لطفة من الفضلات
يجمع في بدن الانسان لطفات فضلات الهضوم مادة كثيرة
رديئة حتى اذا أثرت الحارات الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى
او انصبت الى عضو تورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان
اذا فصل افعاله رديئة تنعش في النفس بحسب كل فصل ملكة رديئة
ويجتمع على ما ضرور الايام ملكات متعددة لكن مادامت متعلقة
بالبدن كأنها ذاهلة عنها حتى اذا غارقت البدن تأدت بها نأذا عظيماً
فالعقاب انما هو لازم الافعال المذمومة وارد على النفس منها لا من خارج
وهو نار الله الموقدة التى تطلع على الافئدة واما العقاب الوارد من خارج
كما انبأ عنه الكتب الالهية فان اول رجع الى الاول وان لم يأول توقف
القول به على اثبات المعاد الجسماني وحيثئذ لو سئل وقيل لم يعاقب
فان اريد ان غرض الله تعالى من العقاب اى شئ هو سقط السؤال لان افعاله
تعالى منزهة عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه
ظاهر وهو لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه فم
رد السؤال على وجه وجيبه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات
والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا
الوجه ونحوه ان جوابه ان يقال لما كانت النفس الانسانية في علم البارئ
قابلة للكمالات وكانت الحكمة العالية اقتضت اغاضة تلك الكمالات
لكن بحسب استعدادات تحصل لهما من افعالها وكان فيها قوى

ممتصها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادها قدر تكليفا وتخويفا يكون
من اسباب ارادته الافاعيل الجبيلة ولما كان الوفاء بذلك التحويف ايضا
من اسباب ذلك مؤكداه والوفاء بالتخويف العقوبة لاجرم صار العقوبة
سببا من اسباب ارادة الافاعيل الجبيلة غاية ما في الباب ان العقوبة يكون
شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا لكمالات سائر
التفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر
كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث
الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس
الانسانية وهذا كما ان الهوى لما كانت مستعدة للصور في العلم الازلي
خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال الهوى بحسب اختلاف
حركاته واوضاعه فبعض من المدأ الفياض صورة صورة فحال النفس
الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة المعتزلة وهي ان الله تعالى
كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف ووعدهم على الطاعة
واوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله
تعالى يقر بهم الى الطاعة ويحنيهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاتابة
على الطاعات اذا اخلخل به قبيح ظلم واما العقاب فمحسن ايضا لارتكابهم
المعاصي فاذا قيل لهم لم يعذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل
لهم لم ارتكبوا المعاصي قالوا لارادتهم ذلك وانهم يختارون واذا قيل لهم
ليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا
بان الله تعالى كما علم وجود المعصية علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم
وارادتهم فعلم الله تعالى لا يثنى اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة
الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموحودات
الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان
المراد الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد سيده فهو الله تعالى
ولا يستل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله تعالى جميع الاشياء
وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما لا يزال للصور الموجودة
في العالم العقلي ولا بد لجميع المسلمين ولسائر الطوائف الاقرار
بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله
تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء

واما الالم جلان العدم لا يحس به وان اراد بهما التفسير المشهور وهو
 ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة
 اليه كان معنى التفسيرين ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها
 والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساده ظاهر وان فسرهما
 بشئ ثالث فلا بد من ذكره لنتظر فيه واما الكمال فالأكثر فسرهم
 بانه حصول شئ لشيء من شأنه ان يكون له فيقال لانسلم ان كان المراد
 من قولكم من شأنه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل
 المر كسب والاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة كلها كالات لا يمكن
 اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان المراد شيئا آخر فاذكروه
 لتكلم عليه قال الشارح ما ذكرنا في بيان التعريفين يعني عن جواب هذه
 الاسئلة لانه بين ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافتان المنتسبتان
 الى الغير وبقولهم في تعريف الكمال ما من شأنه ان يكون له ما يناسب
 الشئ و يلقى به ولا شك ان الاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة لا يلقى
 بالتقوس والاجسام وبالخير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو مؤثر
 فلا بد التقوس لانها ليست مما يؤثر وبالنسبة للشر بالعرض وهو
 الموجود الذي يكون سببا لعدم شئ آخر فحسب ان يحس به قوله
 (اراد الفرق بين الخير والكمال) لا يستغرب في انهما متساوا وان صدقا
 والكلام في تغايرهما مفهوما والامام اعترض بان كلام الشيخ مشعر
 ههنا بان الكمال والخير شئ واحد فذكر احدهما يعني عن الآخر فذكر
 الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وبكالم باعتبار ابراءة عن القوة في اختياره
 مفهوما قوله (ولعل فلانا يظن) تنص على الحد المذكور وتقريره انه لو كان
 اللذة ادراك الملايم واخبر بطلما كان الملايم اكثر ملايمة وخيرة يجب ان يكون
 الالتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملايمة لنفس من الاشياء
 الحلوة مع ان الالتذاذ بها اكثر والجواب اننا لا نسلم ان الالتذاذ بالصحة
 ليس هو في الالتذاذ بالحلو فار من لاسط صحته وجد لذة عقليته وبعد
 التسليم والمساحة فان شرط في اللذة حصول اللذبة والشعور به وهما
 ضعف الشعور بضعف اللذة لعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور
 بها اذا لمحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور فاهما لا يلتذ بهما
 بل الالتذاذ بالصحة هذا هو المطابق الحق الكتاب واما الشارحان
 فقد وجها التقصير بعدم التذاد النفس بالصحة وجوابه بنى ادراك الصحة

بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على ما نرى وتقرر بالدوال الثاني اربعض
المرضى قديركم الخلو مع ان الخلو كمال وخير فلهذا ادراك الكمال والخير
تحقق ولاذلة والجواب اما لان سلم ان الخلو في هذا الحال كمال وخيره
قوله (وانه قد يصح اثبات لذة ما يقينا) اعلم ان المطلوب بالذات من هذا
النمط اثبات اللذة العقلية وكأنه عندها بالهبة والسعادة التي عنون
النمط بهما ففي اول قول من حصر الذات في الحسية الظاهرة ثم عرف
ماهية الله والالم ومن بين ان حسن الترتيب استدعى تقديم التعريف
على البحث الاول وثاننا اراء اريشرع في المطلوب ما اورد وهو اثبات
اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما يسوق الى اربلد، عقلية لوجود
وجب ان كان لنا شئ الى تحصيله او لما عقليا او كان وقع منا حتم
بأنه راس كذلك نبي اول في هذا الفصل على اما طه هذا الوهم
بانه ربما يجزم بوجود الله اوالم ولا يحصل رغبة اور بهه امدد النطق
والوجودان كان الله من قديلم من طريق المعام ان في الجماع لذة ولا يميل
اليه صاحب الجمية اذ لم يعرضه آتت الاستقام فربما لم يحترض المناولات
الزبدية فلذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول الاذات العقلية
اوسن الآلام العقلية القدر في وجودها ثم نبي في لفصل الاخير على
المعارب وحاصله ان يقال كما ان كل قوة من القوى الحيوانية كمالا
اذا حصل صارت ملاذته لا تقرر ان الادة هي ادراك الكمال وحصله
فلك للصور المعامل كمال وهو ان يكون طالما بالاشياء ما حصل
مات الله لا يمتنع انما قوله وان وقع مثل ذلك لاص سبب ما نارج
فهو كافي النوم فيه ربما يتكيف الذائفة بكيفية الخلاوة احوذة من الصور
الحررنة في الحال لا مادة هالك واحد قد يحتمل في المدام رأى امرأة
بأنرها ثم بين ان الادة العقلية اشرف وكمال من الادة الحيوانية
عنده ركات العقل اشرف من دركات الحس والادراكات العقلية
اقرب من الادراكات الحسية اما الاول دلان مدركات الحس ليست
الا ذنات مخصوصة كالاهان والطهوم والرائح والحرارة والله ودة
واما ما ورد في العقل ههنا ذات الناري تعالى سةاته والجواهر
انه اية والاجرام السماوية بغيرها ومن بين ان لا سة لا حدها
في الذرف الى الاحر واما الثاني فلو حيد عن احدهما ان الادراك العقلي